

فوزي العنتيل

الفلكلور ماهو؟

هذا الكتاب

في هذا الكتاب محاولة تقديم صورة شاملة لمفهوم « الفولكلور » ، وهي صورة موجزة وعلمية في الوقت نفسه .

فن خلال العرض التاريخي والمقارنة تناول المؤلف بشكل مرتب المراحل التاريخية المختلفة لنشأة علم « الفولكلور » وتطوره ، المناقشات التي دارت بين العلماء لتحديد مفهومه من جهة ، ومحاولة فصله عن العلوم الأخرى المتصلة به مثل علم الإنسان ، وعلم الثقافة المقارن (الأنثولوجيا) من جهة أخرى ، مع التعريف الموجز لهذه العلوم ، وبيان العلاقة التي تربطها بعلم الفولكلور . أو علم « المأثورات الروحية الشعبية » . مع عرض لأحدث التعريفات وشرح وجهات النظر المختلفة المرتبطة بها .

ثم خُص المؤلف من ذلك إلى إعطاء فكرة عامة عن دراسة الفولكلور وأهم مدارسه ، متنازلاً بالتحليل عناصر المفهوم ومقوماته ، شارحاً أهم المصطلحات التي تتردد كثيراً في هذا المجال مثل : التراث الشفوي ، والثقافة الشعبية ، والتراث الشعبي وغيرها ، متبعاً ذلك بعرض للموضوعات الرئيسية التي يتضمنها المصطلح الأخير .

وفي نهاية هذا القسم قدم المؤلف تبتاً بطائفة كبيرة من المصطلحات العلمية التي تهتم الباحث والقارئ على السواء .

وفي القسم الثاني من الكتاب ، وهو دراسة تطبيقية ، التزم المؤلف بتقديم الإسكان فهم لكولور وطريقته في تناول ؛ فقدم طائفة من الموضوعات المختلفة في المعتقدات الشعبية والرقص الشعائري ، والدراما الشعبية ، والأساطير وقصص الخوارق وغيرها ، ثم النظرة إلى الفولكلور ، وعدم الاختصار على دائرة الأدب الشعبي .

الملاحمة بين رغبات القراء المختلفة .

الم

الاسم

مكتبة فوزي العنتيل
القاسية



دار المسيرية

بدمشق

8161317

فوزى الغنّيل



الفولكلور ما هو؟

دراسات في التراث الشعبي

مكتبة مدبولي
القاهرة



دار المستقبل

المحتوى

القسم الأول

الفولكلور ما هو ؟

رقم الصفحة	
١٥	الفصل الأول : لمحة عن تاريخ الاصطلاح وتطوره
١٥	استخدام اصطلاح فولكلور
١٥	جمعية الفولكلور الإنجليزية
١٧	محاولة تحديد مفهوم الفولكلور
١٨	مختصر الفولكلور
٢١	الفولكلور والعلوم الأخرى
٢٣	الموروثات الثقافية
٢٨	الفنون والحرف الشعبية
٣١	المصطلحات المماثلة لفولكلور
٣٢	فولكسكندة
٣٥	الفصل الثاني : ما هو الفولكلور ؟
٣٦	التعريفات الحديثة
٤٤	أحدث تعريف
٤٥	الفصل الثالث : الفولكلور والعلوم الأخرى
٤٥	العلاقة بين الفولكلور والتاريخ
٤٥	عامل الزمن
٤٦	دراسة الحياة الشعبية

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الثانية

١٩٨٧ هـ - ١٤٠٧ هـ

رقم الصفحة

٤٧	الفرق بين الفولكلور والتاريخ
٤٧	مجال الفولكلور
٤٨	الفصل الرابع : الفولكلور والإثنولوجيا
٤٨	علاقة الفولكلور بالإثنولوجيا
٤٩	مجال الإثنولوجيا (دراسة الثقافة)
٥٠	استخدام المصطلح في السويد
٥١	تعريف الإثنولوجيا
٥٢	الثقافة
٥٤	تمييز الفولكلور عن الإثنولوجيا
٥٥	الفصل الخامس : الفولكلور والأنثروبولوجيا
٥٥	تعريف الأنثروبولوجيا
٥٦	الأنثروبولوجيا الثقافية
٥٧	الإثنوجرافيا
٥٧	الأنثروبولوجيا الاجتماعية
٥٨	علاقة الفولكلور بالأنثروبولوجيا
٦١	محاولة فصل الفولكلور عن الأنثروبولوجيا
٦٤	الفصل السادس : مصطلح « الفولكلور » مقوماته وخصائصها
	عناصر المصطلح :
٦٤	١ - الناس
٦٥	المجتمع الشعبي
٦٥	المجتمع المتحضر
٦٦	المجتمع الريفي
٦٦	٢ - مادة الفولكلور
٦٧	الإبداع الفردي وعلاقته بالفولكلور

رقم الصفحة

٦٨	أثر التدوين على المآثورات الشفوية
٦٩	الفصل السابع : دراسة الفولكلور
	١ - مقدمة
٦٩	التشابه بين المآثورات
٧٠	٦ - تشكيل مدارس الفكر
٧١	٣ - مدارس الفولكلور
٧٢	٤ - علم الفولكلور ومناهجه
٧٤	٥ - المآثورات الروحية والتراث الشعبي
٧٦	الثقافة المآثورة
٧٧	التراث الشعبي
٧٨	الفصل الثامن : منشآت الفولكلور الحديثة
٧٨	المدرسة الفنلندية
٧٩	١ - أرشيفات الفولكلور
٨٠	(أ) أرشيف أبسال
٨١	(ب) لجنة الفولكلور الإيرلندية
٨٢	٢ - « متاحف الفولكلور »
٨٢	(أ) المتحف الشعبي الويلزي
٨٣	(ب) المتحف الشمالي
٨٤	متحف اسكانسن « استكهلم »
٨٥	٣ - معاهد الفولكلور
٨٥	(أ) المعهد الشمالي للأدب الشعبي « كوبنهاجن »
٨٦	(ب) مدرسة الدراسات الإسكتلندية « أدنبره »
٨٩	خاتمة : موضوعات التراث الشعبي
	الموضوعات الرئيسية
٩٠	الاستيطان والإقامة
٩٢	مراجع القسم الأول

القسم الثاني

دراسات في التراث الشعبي

رقم الصفحة	
٩٧	الباب الأول : في المعتقدات الشعبية :
٩٩	الغراب في التراث الشعبي الإنساني
١١٨	الزمن في المعتقدات الشعبية
١٣٤	فكرة الأول والأخير في الفولكلور
	الباب الثاني : في الممارسات :
١٤١	(الرقص الشعبي والتمثيل)
١٤٣	الرقص الشعائري قديماً وحديثاً
١٦٣	مسرح الفولكلور والدراما التي بقيت منه :
	الباب الثالث : في القصص الشعبي :
١٧٣	(الخرافات ، الأساطير ، قصص الخوارق)
١٧٥	كليمة ودمنة في التراث الإنساني
١٩١	عوج بن عتق ، بين الأساطير وقصص الخوارق
٢١٧	مصطلحات

مقدمة

كنت قد قطعت على نفسي عهداً مع الأستاذ جيمس ديلارجي مدير لجنة الفولكلور الإيرلندية أن أقدم بعد عودتي كتاباً يصلح أن يكون دليلاً للجامعي الماثورات الشعبية ، وللمشتغلين بها على غرار مختصرات الفولكلور المعروفة .
الفائدة مثل هذا الكتاب - الخاص - أنه يمثل اللبنة الأولى في جمع التراث الشعبي وتسجيله ، وأنه كذلك يعتبر إحدى الخطوات الأساسية في بناء « أرشيف » للفولكلور .

وكننت شديد الحماس لاقتراح الأستاذ ل . بودكه مدير معهد الأدب الشمالي في الدانمرك عندما التقيت به في كوبنهاجن في صيف عام ١٩٦١ .

وكان اقتراحه هو أن نبادر بتسجيل تراث النوبة الشعبي قبل التهجير ، وتسجيل تراث منطقة التهجير الجديدة في « كوم أمبو » في الوقت نفسه .

وكانت وجهة نظري التي أفرها الأستاذ ديلارجي - هي أن إعادة تسجيل تراث المنطقة الجديدة بعد عشرين عاماً أو نحو ذلك ، - عند ما يتم نوع من الاختلاط بين السكان - سوف يؤدي إلى نتائج هامة بالنسبة لدراسة الفولكلور ؛ لأنه سيتيح للعلماء معرفة تأثير تراث البيئة الجديدة على التراث الوافد عليها من جهة ، وتأثير هذا التراث على السكان الأصليين من جهة أخرى .

ليس هذا فحسب ، بل إن الأستاذ ديلارجي أبدى استعداداً - في أول رسالة تلقيتها منه بعد عودتي - لتقديم المساعدة المطلوبة في بناء أرشيف للماثورات الشفوية ، وفي البدء بتسجيل تراث منطقة السد العالي . قبل هجرة السكان .

ولكن - شيئاً من ذلك لم يتم ، لأسباب لم تكن في تقديري .

ولم يكن في استطاعتي أن أنفض يدي من قضية التراث الشعبي - وإن كنت قد فكرت في ذلك أحياناً ؛ لأنه ليس يسيراً ، لمن أتيحت له فرصة أن يلمس مصادر المعرفة بروح الإنسان ، وأن يلج العالم الشاسع للمعتقدات والممارسات الشعبية والأفكار الإنسانية العميقة ، أن يتخلص من سحر هذا العالم الرائع .

ولقد كان للمعاونة الصادقة المؤثرة التي لقيتها في كل مكان من علماء الفولكلور والمشتغلين به في المنشآت المختلفة التي رأيته من إيرلندا إلى السويد، وكذلك للخبرات التي أفدتها منهم ، وحماستهم البالغة للتراث الشعبي العربي ، وأخيراً ما قدر لي أن أحتمله من مشقات في محاولة التلاؤم مع الحياة الأوربية بظروفها الطبيعية والنفسية المختلفة ، ورغبتي الخلصة في أن أصنع شيئاً للمشاركة في جمع مآثورات الفلاحين الذين أدين لهم بكل شيء .

كان لكل ذلك أعظم الدوافع في نفسي للاستمرار في هذا الطريق الطويل ، والبحث عن أسلوب آخر للإسهام في قضية التراث الشعبي .

وكان تصوري لما ينبغي أن يكون نافعاً — بالنسبة لهذا العلم الجديد علينا — أن أقدم كتاباً من قسمين ، أولهما : دراسة نظرية تتناول في إيجاز تاريخ « الفولكلور » منذ أن ظهر هذا الاصطلاح ، وتعرض بطريقة مرتبة للمناقشات التي دارت حول تحديد مفهومه منذ البدء ، والمحاولات التي نشأت معها بغية فصله عن العلوم التي تمت إليه بصله وثيقة ، وبصفة خاصة علم ، الثقافة المقارنة « الإثنولوجيا » وعلم الإنسان « الأنثروبولوجيا » ، مع تعريفات موجزة بطبيعة هذه العلوم ، وإشارات مختصرة إلى تطور مفهوماتها ، وتفسير العلاقات المتشابهة بينها .

أما الخطوة التالية فكانت عرض أهم القضايا الأساسية في الموضوع من مثل : التعريفات الحديثة للفولكلور ، ووجهات النظر المختلفة ودواعيها من غير تحيز ، وإن كنت بحسب ما تقتضيه طبيعة البحث وأغراضه قد رأيت نفسي — بالضرورة — مؤيداً لوجهة نظر الفولكلوريين في غير إسراف .

ومن القضايا الأساسية التي كان لا بد أن أتعرض لها قضية « الموروثات الثقافية » التي نشب حولها جدل طويل ، والتي تدور دائماً في مناقشات علماء الفولكلور والإثنولوجيين ، لأن فهم ملابساتها ضروري لاستيعاب مفهوم الفولكلور نفسه .

ثم موضوع « الفنون والحرف الشعبية » ، وعلاقته بالفولكلور ، لأن استخدامنا لهذا الاصطلاح قد خرج به عن إطاره إلى مفهوم عام ملتبس .

بعد ذلك تجيء ضرورة تحديد مجال علم الفولكلور ومادته ، وتحديد مفهوم المصطلحات المتصلة بذلك ، والتفريق بينها مثل : الثقافة الشعبية ، والتراث الشفوي ، والطبقات الشعبية ، والمجتمع الشعبي ، ومجتمع المدينة ، والناس « The Folk » ، الذين هم حملة التراث الشعبي . وقضية الشفاهية والتدوين بالنسبة للمآثورات الروحية الشعبية وغير ذلك .

وكانت نهاية هذا القسم من الكتاب هي عرض نماذج من منشآت الفولكلور الحديثة ، وبيان طبيعة عملها ، وجهودها في جمع التراث الشعبي وحفظه ، وعرض الموضوعات الرئيسية التي يشتمل عليها اصطلاح « التراث الشعبي » في مجاله العريض .

أما القسم الثاني من الكتاب فهو دراسة يمكن أن توصف بأنها دراسة تطبيقية غايتها أمران ؛ أحدهما ، تنويع آفاق تناول موضوعات مختلفة في المعتقدات والممارسات الشعبية ، مثل الطيور في المعتقدات الشعبية ، ومثل فكرة الزمن وما يرتبط بها من ممارسات ومعتقدات ، ورقصات الطقوس ومجالاتها الشعائرية المتعددة ، وغير ذلك .

وفائدة هذا التنويع هي محاولة الخروج عن دائرة الأدب الشعبي التي كادت أن تنغلق عندنا على مفهوم الفولكلور ، مع أنها تدور في حدود ضيقة لا تستوعب موضوعات « الأدب الشعبي » نفسه .

وفي الموضوعات التي أشرت إليها ، وفي غيرها ، حين عزّ على مراجعة المآثورات الشفوية لأنها لم تسجل بعد — مضيت في مراجعة التراث الشعبي المدون في مصادره الغنية التي أود أن أثير انتباه الدارسين إليها .

بل إنني قد تناولت معتمداً على هذا التراث قصة « عوج بن عتق » الشائعة في التراث الشفوي ، وكشفت لي البحث في هذه المصادر عن آفاق رحبة .

أما الأمر الثاني الذي قصدت إليه من هذه الدراسة فهو محاولة الالتزام بقدر الإمكان بمنهج علم الفولكلور في تناول هذه الموضوعات ، وهي قضية هامة ، لأن العلوم — كما يقول أحد الدارسين — تتميز غالباً بموادها ، ولكنها تتميز بصورة أكثر انضباطاً بوجهة نظرها المنفردة ، « فالذي يميز الفولكلور عن غيره من العلوم التي تدرس المواد التي يدرسها هو اختلاف وجهة النظر » .

وفي نهاية هذا القسم من الكتاب حاولت أمراً أعلم منذ البدء أنه شاق غاية المشقة ، وأعني به تقديم طائفة من المصطلحات العلمية واقتراح ما يقابلها من مصطلحات عربية . وقد كلفني ذلك جهداً كبيراً ، لأن القضية لم تكن قضية ترجمة المصطلح ، ولكنها كانت محاولة تأدية مفهومه بمصطلح عربي يطابقه في دلالة واستخدامه الخاص .

وأود أن أكرر ما سبق أن قلته وهو أن هذه المصطلحات لا يمكن مجال من الأحوال أن تكون نهائية ، لأنني قدمتها للمناقشة لعل من هم أقدر مني يسهمون في تعديلها ، أو اختيار ما يكون أكثر دقة ، ذلك لأن حاجتنا ماسة إلى الاتفاق على مصطلحات محددة بالنسبة لهذا العلم .

وأخيراً ، فإنني أرجو أن ينال هذا الكتاب ما يستحقه من تقدير القراء ، والدارسين .

فوزى العنتيل

القسم الأول

الفولكلور ما هو ؟

الفصل الأول

الفولكلور

١

لمحة عن تاريخ الاصطلاح وتطوره

يرتبط اصطلاح الفولكلور Folklore^(١) من الناحية التاريخية، ومن ناحية ابتداعه بوليم جون تومز W.J. Thoms ، وجمعية الفولكلور الإنجليزية .
تومز هو أول من صاغ هذا الاصطلاح^(٢) ، وجمعية الفولكلور الإنجليزية هي التي أكدت هذا الاصطلاح عندما تأسست في لندن في سنة ١٨٧٧ م .
وقد اقترح « تومز » هذا الاصطلاح ليبدل على دراسة العادات الماثورة والمعتقدات ، وكذلك ما كان معروفاً حتى ذلك الوقت - بشكل غامض - بالآثار الشعبية القديمة . Popular antiquities .
وقد كان ذلك في الخطاب الذي بعث به « تومز » إلى صحيفة « دى اثنيوم - The Athenaeum » في أغسطس سنة ١٨٤٦ ، والذي وقع به باسم مستعار هو : « امبروز مرتون Ambrose Merton » .

ولقد قُبل دائماً القول بأن « تومز » هو المؤسس الفعلي لجمعية الفولكلور الإنجليزية .

وعلى الرغم من أنه لم يكن أول الداعين إلى تأليف هذه الجمعية، فإنه هو الذي هباً الدواعي التي استطاعت - وحدها - أن تجعل نجاح تأسيس هذه الجمعية أمراً

(١) يتألف اصطلاح فولكلور Folk-lore من مقطعين : folk بمعنى الناس وبني من الكلمة الانجليزية القديمة folc . و Lore بمعنى معرفة أو حكمة ، فالفولكلور حرفياً = معارف الناس ، أو حكمة الشعب .

(٢) على الرغم من أن تومز هو الذي ابتدع هذا الاصطلاح ، فالعلماء يرجحون أن الاصطلاح ترجمة للكلمة الألمانية « فولكسكند » Volkskunde التي كانت موجودة منذ عام ١٨٠٦ ، أو نحو ذلك التاريخ وانظر ص ٣٢ .

ممكنًا ، وذلك بالجهود التي قام بها في إثارة الاهتمام بالعادات القديمة والمعتقدات ، ونشرها لتكون في متناول الناس كي يستطيعوا مناقشتها .

لقد اتخذت الخطوات الأولى بتوجيه منه . وتحققت ثمراتها بفضل تشجيعه ، وبحسن إدراكه للأمور .

لم تكن رسالة « تومز » إلى « ذى اثنيوم » مكتوبة ابتداء لهذا الغرض ، وهو الاقتراح باستخدام اصطلاح « فولكلور » ، والذي ورد عرضاً ، ولكن الرسالة كانت لها غاية أخرى ، مختلفة تماماً ، هي محاولة إقناع رئيس التحرير بأن يخصص مساحة من الصحيفة لتسجيل الملاحظات التي ترد حول العادات ، والمعتقدات التي ما تزال باقية في بريطانيا .

وقد لقي الموضوع عناية المحرر ، وهكذا لعدة سنوات مقبلة . كان يظهر عمود أسبوعي تحت عنوان « فولكلور » .

وفي سنة ١٨٤٩ م ، تولى تومز بنفسه نشر « ملاحظاته ، واستفساراته » ، وتبعته في ذلك الصحافة الإسكتلندية وغيرها من الصحف الإقليمية ، والتي بلغت في سنة ١٨٦٠ م ما لا يقل عن عشرين صحيفة تحتوي كل منها على أعمدة أسبوعية لنبذات من التراث المحلي تحت عناوين مختلفة .

لقد كان من أهداف مؤسسى جمعية الفولكلور الإنجليزية كما أعلن في مجموعة القواعد الأولى التي وضعت لها : « جمع ونشر المأثورات الشعبية ، والأغاني الروائية الأسطورية^(١) والأقوال الحكمية المحلية ، والمعتقدات الخرافية (الخرزعبلات) والعادات القديمة ، وكل الموضوعات المتعلقة بذلك » .

وقد وصف التقرير الأول لمجلس الجمعية وظيفة الجمعية ومجال عملها في العبارة التالية :

« إن الفولكلور يمكن أن يطلق على ما يشمل جميع « ثقافة الشعب » التي لا تدخل في نطاق الدين الرسمي ، ولا التاريخ ، ولكن تنمو دائماً بصورة ذاتية ؛ وعلى هذا ، فإن ما في الحضارة من : « الموروثات »^(٢) الفولكلورية الباقية » ، وكذلك

(١) Legendary Ballads

(٢) Survivals

« مظاهر الفولكلور لدى القبائل الهمجية (البدائية) ينتمى كلاهما إلى التاريخ البدائي للنوع الإنساني .

وعند جمع وطبع هذه المخطافات أو الذخائر « Relics » الخاصة بعصر من العصور ، من مثل هذين المصدرين المختلفين اختلافاً كبيراً ، فإن الجمعية ستأخذ على عاتقها تقديم ما تدعو الحاجة إليه من المقارنات والتفسيرات التي تخدم عالم الأنثروبولوجيا بشكل واضح »^(١) .

ومن السهل التخيل أن هذا البيان الغامض يعكس حالة التردد في تحديد اصطلاح دقيق للفولكلور مما أدى بعد سنوات قليلة - إلى إطالة النقاش حول هذا الموضوع ، هذا النقاش الذي يمكن تتبعه في دورية الفولكلور الإنجليزية فيما بين عامي (١٨٨٤ - ١٨٨٦ م) .

هنالك نجد أن « ألفردنوت Alfred Nutt » يعرف الفولكلور بأنه : « أنثروبولوجيا تتعلق بالإنسان البدائي » مستثنياً علم الأحياء Biology من الأنثروبولوجيا ، ومستخدماً كلمة بدائي Primitive في أوسع معانيها^(٢) .

أما « هارت لاند E.S. Hartland » فقد رأى فيه : « أنثروبولوجيا تعالج الظواهر النفسية للإنسان غير المتحضر » .

هذا ، وقد أدخل كلاهما الفنون والحرف Arts & crafts في اصطلاح الفولكلور . أما « ستيفارت جليني S. Glennie » فقد كان وحده الذي أصر على أن الفولكلور هو ما تعرفه الطبقات المثقفة عن العامة The Folk .

ولقد لقيت هذه الآراء الثلاثة معارضة شديدة من أعضاء الجمعية ، وكان

(١) هكذا نجد أن الفولكلور لم ينشأ كعلم مستقل ، وإنما نشأ كفرع من الأنثروبولوجيا ، ونجد في التقرير السنوي الخامس لمجلس الجمعية في سنة ١٨٨٣ م هذا البيان : « يرغب المجلس مرة أخرى أن يسترعى انتباه أعضائه إلى أمر بالغ الأهمية في هذا الفرع من عمل الجمعية ، والذي سوف يقوم بإعداد المواد للدراسة العلمية للفولكلور كفرع من الأنثروبولوجيا .

(٢) أثارت كلمة « بدائي » منذ البدء نقاشاً طويلاً ، فقد اعترض أندرو لانج Andrew Lang بشدة على استخدام ماكس مولر R. Max Müller لها ، وقال بأن أكثر الأجناس تخلفاً كانت لها حضارة راقية في الماضي ، وأن هذا الماضي الذي خلفوه وراءهم ليس من السير إحصاءه ، وأن عاداتهم المعقدة ليست حصيلة أعوام أو قرون ، بل ربما كانت حصاد عصور لا تعد ، وعلى هذا فإن عالم الأنثروبولوجي لا يصح له أن يسميهم بدائيين ، إنه يستطيع فقط أن يصفهم بأنهم أناس مختلفون .

المعارضون هم : « هويتلي H.B. Wheatly » و « مس بيرن Miss Burne » ، و « جوم الاب Gomme Laurance » الذين تمسكوا بأن الفولكلور قد رضى بزواوية في حقل الأنثروبولوجيا الشاسع ، وأنه يتعلق ابتداء « بالموروثات » من العادات البدائية والمعتقدات بين الأجناس المتحضرة ؛ لأن الخافز من وراء الفولكلور كان هو التراث ، وأن ذلك كان فقط عندما انزاحت الأساطير كشكل من أشكال الدين ، وأصبحت تستمد دوامها كمعتقدات شعبية وفي هذه الحالة يمكن تصنيفها كفولكلور .

وبينا نجد أن « ألفردنت » ، و « هارت لاند » ، قد أدخلوا الفنون والحرف في اصطلاح الفولكلور كما ذكرنا ، فقد استبعدتهما « مس بيرن » بشكل قاطع من مجال عمل الجمعية ، ومما قالت في هذا الصدد : « إننا إذا ما ضممننا دراسة المسكن ، والحرف اليدوية ، ولهجات العامة ، فإننا سننزلق إلى موضوعات : علم الآثار القديمة (١) ، وفقه اللغة (٢) لذاتها بما يكفي لأن يحتل كل انتباهنا » .

٢

مختصر الفولكلور

وقد حسمت المناقشة نهائياً بقرار المجلس أن يقوم بنشر دليل للجمعية الفولكلور وللمشتغلين به كذلك . واستقر الرأي على أن يتولى الأعضاء مناقشة محتوياته صفحة صفحة ، حتى يكون في النهاية ممثلاً لوجهة نظر المجلس ككل .

وعلى هذا فقد ظهر أول مختصر للفولكلور (٣) ، وقد نشر في سنة ١٨٩٠ م بعد فحص تفصيلاته .

وفي مقدمته المطولة تحدد الفولكلور بأنه دراسة مخلفات الماضي الذي لم يدون .

(١) Archaeology

(٢) Philology

(٣) The Hand book of Folklor

وتحدد عمل الجمعية بأنه : « مقارنة ، وتحقيق « الموروثات » (١) من المعتقدات القديمة ، والعادات ، والمأثورات . والتي ما تزال باقية الآن » .

إن واحداً من أهم ملامح هذه الدراسة هو ما تقرر من تمييز الفولكلور عن العلوم الأخرى التي تمت إليه بقرابة وثيقة .

ولما كان كثير من مادة الفولكلوريين يتحتم الحصول عليها من العقائد الدينية ، ومن عادات الشعوب الممجية Savage ، أو الشعوب المتبربرة Barbarous (٢) فإذا لم تكن إلا مجرد نظام ديني ، أو قانوناً ، أو عرفاً « عادة اجتماعية » : فإن الفولكلوريين لا يدخل في نطاق عملهم أى شكل من أشكال هذه العقائد أو العادات .

ولكن يجب مراعاة أن ما يكون ديناً ، أو قانوناً بالنسبة لمرحلة من مراحل الثقافة ، يكون معتقداً خرافياً « خزعبلات » أو ممارسة لا معنى لها بالنسبة لمرحلة أخرى . إن علماء الفولكلور يضعون في اعتبارهم عقائد : و عادات جميع الشعوب الممجية ، ويقومون باختبارها : لا بسبب سيادتها بين تلك الشعوب . ولكن بسبب موافقتها للمعتقدات الخرافية ، وعادات العامة من الناس (٣) ، أو الطبقات المتأخرة في الأمم المتحضرة .

فإذا كانت الأنثروبولوجيا هي العلم الذي يعالج العقائد الفطرية « البدائية »

(١) Survivals ، ترتبط صياغة هذا المصطلح « الموروثات الثقافية » بالعالم الأنثروبولوجي الكبير « تيلور » E.B. Tylore . ولو أن المفهوم نفسه ، أو بالأحرى الفكرة التي وراء المفهوم قد استخدمها التطوريون الأوائل مثل ماك لينان Mac Lennan ، وغيره - وقد قال تيلور في كتابه « الثقافة البدائية » Primitive Culture الذي نشر في سنة ١٨٧١ م : « من بين الأدلة التي تعيننا على تعقب السبل التي ملكتها حضارة العالم طائفة هامة من الحقائق تدل على ما وجدت أنه من الأوفق أن أطلق عليها اصطلاح Survivals ، وهذه الحقائق هي : الممارسات ، والعادات ، والأفكار ، وغيرها مما ظل مستمراً بقوة العادة في مجتمع جديد ، يختلف عن الوطن الأصل لها . وهكذا فإنها باقية كشواهد ، وأمثلة لثقافة أكثر قدماً انبثقت عنها ثقافة أكثر جدة » ، وانظر ص ٢٣ .

(٢) التفريق حرفياً بين هذه الصفات أمر يقتضيه التحديد ، فإن كثيراً من الدارسين يتبعون تقسيم « تيلور » للأطوار الثقافية ، والذي جعلها ثلاثة أطوار :

(أ) مرحلة التوحش أو الممجية « Savagery » = مرحلة الصيد وجمع الثمار .

(ب) مرحلة التبرير « Barbraism » = مرحلة الزراعة .

(ج) الحضارة « Civilization » = مرحلة الثقافات الراقية . وهناك بالطبع تقسيمات أخرى مثل

تقسيم مورجان L.H. Morgan :

(أ) مرحلة التوحش = العصر البدائي ، قبل عصر الفخار ، (ب) التبرير = عصر الحرف .

(ج) الحضارة = عصر الكتابة .

(٣) The Folk

والعادات في جميع مظاهرها، فإن الفولكلور يتعلق بها في واحد فقط من هذه المظاهر، أعني كعوامل - أو مؤثرات في الحياة العقلية للإنسان لا تزال « موروثة » في أرق الحضارات ، ولا تزال بناء على ذلك قادرة - سواء في الأزمنة القديمة أو الحديثة - على أن تمنح كثيراً من تاريخها للملاحظة العلمية .

وقد وضح هذا « المختصر » الموضوعات التي ينتمى إليها الفولكلور فيما يلي :

١ - المعتقدات الخرافية : والعقائد : والممارسات .

٢ - العادات الماثورة .

٣ - المرويات الماثورة^(١) .

٤ - الأقوال « الحكمية » الماثورة .

ومع ذلك فإن النقاش حول موضوع الفولكلور لم يتوقف . فنجده « أندرو لانج » في خطابه الافتتاحي للمؤتمر الدولي للفولكلور (١٨٩١) يقول : « إن منهج الفولكلور هو دراسة الطقوس القروية الحديثة . وقصص الخوارق ، والعقائد كوروثات « ثقافية »^(٢) ، أو مخلفات باقية من الحالات العقلية القديمة » . وفي سنة ١٨٩٨ نجده « الفردنت » يتحدث عن فولكلور المجتمع المتحضر كالبريطانيين مفكراً في الفولكلور على أنه عناصر الثقافة الموروثة في المجتمعات المتأخرة .

وهنا نجد أن « الموروثات الثقافية » يجب أن توضع في الاعتبار كعلامة سائدة وميزة . وفي المناقشة التي جرت بين مس بيرن ، وبين روز H.A. Rose الذي انتقد ما تضمنته قواعد الجمعية من استخدام تعبير « الموروثات الثقافية » ، أجاب « بيرن » في سنة ١٩٠٦ ، بأن عمل الجمعية هو : دراسة العقائد ، والعادات ، والقصص ، والأقوال الماثورة ، الشائعة بين الأجناس الأكثر تخلفاً ، أو الماثورة لدى « الطبقات المتخلفة » في الأجناس المتقدمة (المتحضرة) .

(١) Traditional narratives .

(٢) الغرض من إضافة كلمة « ثقافية » تمييز الاصطلاح عن الموروثات المادية ، وأحياناً ما يرد هكذا - وإن كان نادراً = Cultural Survivals .

وينبغي أن نذكر هنا ، بأن الوسائل التي استخدمت لتطوير هذه الدراسة قد استبعدت - بالتالي - ليس فقط الفنون المبكرة ، والصناعات ، بل استبعدت أيضاً : اللغة ، والأنثروبولوجيا الطبيعية^(١) ، وكذلك الجانب المادي من علم الآثار . وبعد ذلك بسنوات أجابت « مس بيرن » عن هذا السؤال : ما هو الفولكلور ؟ فقالت : « إنه معارف الناس الماثورة ، سواء كان بين الأجناس المتخلفة ، أو بين الطبقات المتخلفة في الأجناس الأكثر تقدماً . إنه ليس اللغة ، ولا الفنون أو الحرف اليدوية ، لكنه ثمرة الفكر ، إنه « فكرة » الإنسان البدائي ، أو الإنسان المتبربر عبر عنها في كلمة ، أو في فعل أو عقيدة ، أو عادة ، أو قصة ، أو أغنية ، أو قول مأثور » .

٣

الفولكلور والعلوم الأخرى

لقد توالى محاولات جادة من أعضاء الجمعية بغرض تحديد مفهوم الفولكلور وتمييزه عن العلوم الأخرى .

وقد وصفت « مس بيرن » العون الذي يستطيع أن يقدمه الفولكلور للدراسة الجديدة لعلم الاجتماع ، فقالت :

« إننا جميعاً دارسون للحياة الإنسانية ، ولكننا ندرسها لأغراض مختلفة ، فعلماء الأنثروبولوجيا ، والفولكلوريون يدرسون النظم كي يضيفوا شيئاً إلى حصيلة المعرفة الإنسانية .

أما علماء الاجتماع فإن غرضهم هو زيادة رفاة البشرية وتقدمها .

(١) Physical anthropology ، ويعني ذلك الفرع من الأنثروبولوجيا الذي يختص بدراسة الجنس Race ، وعلم الأحياء البشري « البيولوجيا البشرية . human biology » وقد اعتبرت في بعض الأحيان خلال الحقبة الأخيرة من القرن التاسع عشر - الأنثروبولوجيا والأنثروبولوجيا الطبيعية اصطلاحين متبادلين . وسنعود للحديث عنها في فصل : الفولكلور والأنثروبولوجيا .

والأنثروبولوجيا تشتمل على دراسة الخصائص الطبيعية للجنس ، وتاريخ اللغة ، واستخدام الفنون الآلية^(١) ، والحرف ، وكذلك تطور المنظمات الاجتماعية ، أما علم الاجتماع فإنه يحتاج ويستخدم كل أنواع المعرفة القانونية التاريخية والمعرفة الاقتصادية أيضاً لكي يجنى ثمرات أعمالها .

بينما يختص الفولكلور بتاريخ الفكر الإنساني والمؤسسات الإنسانية (الدينية والسياسية والقانونية ، والاجتماعية) .

انه لا يرتبط بالمشكلات الاجتماعية التي تستغرق انتباه عالم الاجتماع ، ولا يرتبط بالجانب المادى للأنثروبولوجيا ، وكذلك فإن علاقاته بالأدب خاصة به .

وفي الحقيقة أن وجهة نظر « مس بيرن » هذه — والتي كانت تمثل رأى المجلس فى ذلك الوقت — برهان على أن أعضاء المجلس قد شكّلوا أسس تحديد مفهوم الفولكلور .

هذه الأسس التي ظهرت فى بيان الجمعية الذى نشر فى سنة ١٩١٣ ، وكذلك فى الطبعة الثانية من « مختصر الفولكلور » الذى صدر فى سنة ١٩١٤ ، حيث نجد فى كليهما هذه العبارة ، وهي أن الفولكلور يغطى كل شيء يشكل جانباً من الإعداد الذهني للناس كميز له عن مهارتهم الفنية^(٢) .

ونجد كذلك شرحاً لما مرّ ، وهو أنه ليس شكل الحراث هو الذى يثير انتباه عالم الفولكلور ، ولكن الطقوس التي يمارسها الحراث ، وهو يشق بمحراثه التربة . وليس صنع الشبكة أو الشص . بل المحظورات taboos التي يراعيها الصياد فى البحر .

وليس الذى يثير انتباهه هو عمارة الجسر ، أو المباني ، ولكن القرايين التي تصاحب تشييدها ، والحياة الاجتماعية لأولئك الناس الذين يستخدمونها .

*

وينبغي أن نشير إلى رأى « ماريت Dr. Marett » ، والذي كان رئيساً لجمعية الفولكلور خلال سنوات الحرب الأولى ، وأهمية هذا الرأى أنه يدور حول العلاقة

(١) Mechanical arts

(٢) Technical Skill

بين الفولكلور وبين العلوم المماثلة له .

يقول ماريت : إن الفولكلوريين لا يعطون اهتماماً كبيراً لعلم النفس ، ولا لعلم الاجتماع إلا بمقدار ما يلقى ضوءاً على علم الثقافة الإنسانية ، وهي دراسة أكثر شمولاً ، ويستطيع الفولكلور بها أن يقدم مساعدة كبيرة لعلم النفس ، ولعلم الاجتماع ، وللأنثروبولوجيا بمثل ما تستطيع هذه العلوم أن تقدم للفولكلور . وقبل أن نستطرد فى عرض رأى « ماريت » فى الموروثات الثقافية « يجدر بنا أن نشرح أولاً هذا الاصطلاح لأهميته التاريخية والاصطلاحية كذلك .

٤

الموروثات الثقافية Survivals

ذكرنا من قبل نشأة هذا الاصطلاح ، وارتباطه بتيلور Tylor^(١) .

أما فى الإستعمال المعاصر فهناك تعريفات مختلفة له ؛ منها أنه عنصر ثقافى موروث من أوضاع أقدم منه ثقافياً كانت أكثر استخداماً مما هي الآن . أو أن الموروثات هي بعض عناصر الثقافة التي ربما تكون قد فقدت وظيفتها الأصلية من غير أن تكتسب وظيفة جديدة .

وفى الأنثروبولوجيا الاجتماعية Social anthropology يعنى هذا الاصطلاح : خاصة ثقافية لا تزال باقية بشكل غير واضح ، أو لا تزال باقية بغير دور وظيفي ، ولكن يفترض أنها كانت لها وظيفتها بطريقة أكثر دلالة ، أو أكثر أهمية فى أحد الأزمنة السالفة ، وإذاً فإنها تشير — بصورة مفيدة — بالنسبة لأغراض النظرة التاريخية — إلى الأشكال الثقافية المبكرة .

وقد شرح « مختصر الفولكلور » المقصود بهذا الاصطلاح ، وهو أنه فى كل المجتمعات الإنسانية — بدائية كانت أو متحضرة — ربما يكون من الطبيعي أن نتوقع

(١) انظر حاشية (١) ص ١٩ .

وجود معتقدات قديمة ، وعادات ، وذواكر قديمة أيضاً ، والتي هي مخلفات لماض لم يدون .

فأينما وجدت مثل هذه الأشياء سواء أكانت عن طريق القول أم عن طريق الممارسة فإنها تنصف بهذه الصفة العامة ، وهي أنها قد ارتضيت ، واكتسبت دوامها لا عن طريق المعرفة التجريبية ، ولا بالحقائق المؤيدة علمياً ، ولا بالقانون الوضعي ، ولا بالتاريخ الموثق ، ولا بالسجل المدون ، والذي هو شرط ضروري لأي واحدة من تلك التي ذكرت ، ولكن ارتضيت ، واستمرت — ببساطة — عن طريق العادة habit ، والتراث .

وقد لوحظ أن قدرًا كبيراً من المعتقدات الغريبة ، والعادات ، والقصص التي انتقلت شفويًا من جيل إلى جيل ، والتي هي أساساً خاصة بالجانب الأعمى ، والمتخلف من المجتمع ، مشابهة لمعتقدات ، بل وحتى هي نفس المعتقدات ، والعادات ، والقصص المتداولة أو الجارية بين الأمم البدائية (الهمجية أو المتبربرة) .

من هذا التشابه نشأ الافتراض بأن مثل هذه الأفكار والممارسات بين الشعوب المتحضرة لابد وأن تكون قد انتقلت — عن طريق الإرث ، أو غير ذلك — من الحالات البدائية للمجتمع .

وظبقاً لذلك فقد أطلق عليها الاسم الاصطلاحي : الموروثات الثقافية .

. Survivals

ونعود إلى رأي « ماريت » فنجد أنه يعتبر « الموروثات الثقافية » — بالنظر إلى ثمارها المتعلقة بالحضارة الحديثة — لا تمثل شيئاً أكثر من أنها تشكل السنوات الأساسية للتاريخ الإنساني ، انتقلت في مرحلة من مراحلها المتعاقبة :

وهو يعلل سبب بقاء هذه الموروثات « لأنها تجدد على الدوام دلائل تلك الحياة للناس ، والتي تملك وحدها القوة الطبيعية للبقاء والاستمرار إلى أبعد مدى ، وكذلك فإن التراث الشفوي قادر على الاحتفاظ لأجيال عديدة بششاط هذه الأفكار البدئية النامية ، والمشاعر ، أكثر مما يمكن أن تنتجها الثقافة جميعها .

ومع أن المتجددات (١) : للتفريق بينها وبين « الموروثات » لا يمكن إهمالها ،

ولو أن عالم الفولكلور قد يرتاب حينما يجد أن الشذرات المتبقية من بعض العادات قد أعيد استخدامها ، فإن عليه أن يتذكر بأنه لم يكن ثمة وقت عند تفاعل القديم والجديد كي يستمر تماماً مثلما يحدث الآن . كذلك لم يكن ثمة وقت بالنسبة للموروثات ، والمستأنفات « أو المتهورة والمتجددة » لكي يخفقا معاً في إيقاع الحياة الاجتماعية .

إنه على الأقل كما يكون من الضروري أن نقرأ الحاضر في الماضي يكون من الضروري كذلك أن نقرأ الماضي في الحاضر .

والشيء العتيق — وقد يكون الفولكلور كذلك — ينتمي إلى الحاضر ، وربما يجدد شبابه في أية لحظة .

ويتضح مما سبق أن « ماريت » قد اعتبر أن « الموروثات الثقافية » لابد لها من وظيفة في السياق الثقافي قابلة لأن تحيا . وقال : إن الفولكلوريين سوف يجدون أن مخلفات الماضي إذا وجدت فإن لها اعتباراً أو قيمة حاضرة بالنسبة للعقليات القديمة ، وأن تجاهل هذه الوظيفة الحية لها ، معناه فقدان الاتصال بحركة التاريخ التي تتيح للفولكلوريين دراستها في أوسع مجالاتها (١) .

*

وفي سنة ١٩٢٠ نجد « هادون Haddon » يعتبر أن الفولكلور هو دراسة « الموروثات الثقافية » كأفعال أو ممارسات ، ومأثورات شفوية ، ومعتقدات لدى العنصر المتخلف في مجتمع أكثر تحضراً .

ونحن نعرف أن « أندرو لانج » قد رغب في تحديد الفولكلور كدراسة للموروثات الثقافية .

لقد قال « هادون » إنه يود أن يعبر عن مشاركته للفولكلوريين القدامى الذين رأوا أن الفولكلور — ببساطة — هو معارف العامة من الناس ، والعامة The Folk بهذا المعنى هم العنصر المتخلف في مجتمع أكثر تحضراً . وقال إنه بينما يكون من الضروري بالنسبة للفولكلوريين أن يدرسوا سلوك

(١) إحدى المشكلات الرئيسية التي تتعلق بمفهوم « الموروثات الثقافية » هي قيمته الوظيفية وقد تعرض لنقد كثير من العلماء ، واشتد خلافهم حول الاستنتاج الحقيقي للمفهوم وذلك هو دوره كنمى ثقافي وظيفي .

وغادات الشعوب البدائية ، والشعوب المتخلفة ، فإنه يرى خطراً محتملاً يوشك أن يغمر الفولكلور الحقيقي من الإثنولوجيا .

ويقدم « هادون » اصطلاحاً آخر للدلالة على هذه « الموروثات » من العقائد ، والممارسات ، والمأثورات الشفوية .

أما هذا الاصطلاح الذى قال إنه يؤثر استخدامه بدلا من موروثات ، فهو آثار أو بقايا « Vestiges » (١) .

وقد شرحه بقوله : إننا نتحدث في علم الأحياء عن أنماط قديمة معينة نجدها هنا وهناك مثابة في الاستمرار ، ومن غير حاجة إلى تصنيف هذا ، فهى أشكال ترجع إلى حالات أو ظروف مختلفة قد استمرت حتى الوقت الحاضر ، وليس هنالك ما يدعو إلى افتراض أنها تختلف اختلافاً أساسياً عن أسلافها في العصور الجيولوجية الغابرة . إنها ما تزال تستمسك بذاتها ووظائفها .

إننا نعرف البقايا « Vestiges » في علم الأحياء كأعضاء كانت يوماً ما نشيطة ، وأساسية ، غير أنها في منوال التطور صارت ذات أهمية ثانوية جداً ، أو لا حاجة إليها .

ومع أنها مخلفات نفع زال فإنها لم تحذف - بعد - من تركيب الأعضاء . ثم يعقب على ذلك بقوله : فإذا ما ارتضى هذا التحديد فإنه يبدو كنتيجة ضرورية أن معارف الناس تنتمي إلى الطبقة التالية أكثر مما تنتمي إلى الطبقة السابقة .

ويرى « هادون » - بناء على ما مر - أن قدراً كبيراً من الممارسات والعقائد التى تصنف كفولكلور لا يمكن اعتبارها « موروثات ثقافية » لأنها بالتأكيد لا تستمسك بذاتها ووظائفها التى كانت لها يوماً ما .

ويستشهد بما قرره « لورانس جوم » في كتابه « الفولكلور كعلم تاريخي » (٢) « بأن الموروثات الثقافية » قد حملها عبر الزمن أناس كان واقعهم الثقافي في مستوى الثقافة التى نشأت فيها هذه الموروثات ، وليس مهماً أن يكون هؤلاء الناس قد حلوا في وسط حضارة راقية ، أو على مقربة من حضارة راقية . فإنه عندما تتغلغل فيهم

(١) يستخدم أحياناً بمعنى : التركيب الأصل « الأروى » ، ويطلق في علم الشريح على بقايا تركيب في الخنثى يشاكل تركيباً تام التكوين في أحد الحيوانات الدنيا .

(٢) Laurence Gomme, Folklore as an Historical Science, 1908, pp. 156-7.

الحضارة الراقية فإن هذه الموروثات تتبدد (أو تصبح آثاراً باهتة) .

إن الفولكلور هو « الموروث » من أفكار مأثورة أو ممارسات لدى شعب عبرت مجموعته الرئيسية مرحلة الحضارة ، بمعنى أن هذه الأفكار والممارسات قد عرضت مرة واحدة . ومن الحال بالنسبة لها أن يعتمدها أى تطور .

*

والآن نود أن نختم هذه الفقرة بتلخيص موجز للآراء المختلفة بالنسبة لهذا الاصطلاح : فنجد أن منهج التطوريين في الأنثروبولوجيا قد ارتكز ابتداء على مفهوم « الموروثات الثقافية » ، لأنه يسمح للدارسين بإعادة بناء المراحل الماضية بالاعتماد على الحالات المعاصرة ، وقد ارتضوا وجود « الموروثات الثقافية » بمعنى الأعضاء الأصلية للجماعات ، وإن كانوا لم يقبلوه كعلم في سياق الثقافة كما سبق « لتيلور » أن عبر عنه .

ولقد ظل تفسير التطوريين حياً بالنسبة لبعض علماء الاجتماع مثل « دوركايم Durkheim » والفولكلوريين مثل « فريزر Frazer » ، وقد يكون الفولكلوريون قد أفادوا كثيراً من هذا الاصطلاح من وقت أن صاغ « تومز » هدف الفولكلور في أنه دراسة الآثار الشعبية القديمة ، فقد انحصر اهتمامهم في فحص الثقافة الحفرية (١) أو المخلفات الثقافية (٢) .

ومهما يكن من أمر فإن كثيراً من علماء الإثنولوجيا المحدثين قد قبلوا بصورة ضمنية هذا التفسير للمفهوم وهو أن « الموروثات » لها دأمة وظيفة بطريقة أو بأخرى ، حتى ولو لم تكن هى الوظيفة الأصلية : وتحدثوا عن الفولكلور فقال « هرذج Herzog » : إن الفولكلور قد يحتفظ بمادة من المواد لأنها تعكس أسلوباً من أساليب الحياة التى انقرضت ، ولا تزال مثل هذه المادة غير ناقصة في الوظيفة . فقد يكون دورها هو أن تمد المجموع بنفسحة للتخيل أو الهروب .

وضرب لذلك مثلاً بالمعتقدات الخرافية « الخزعبلات » كأفكار دينية من غير أن يكون لها ارتباط صريح بالنظم الدينية السائدة .

Fossil Culture. (١)

Cultural relics. (٢)

ونستطيع أن نوجز فنقول إن « الموروثات الثقافية » لم تعد تحتل مكانتها القديمة بالنسبة للدراسات المعاصرة للإثنولوجيا والفولكلور ، ولكنها لا تزال حتى اليوم محل اهتمام ، وبخاصة في الإثنولوجيا الأوروبية الإقليمية ، والفولكلور .

الفنون والحرف الشعبية (١)

لقد تابعت المناقشات حول مفهوم الفولكلور وموضوعاته ، فيها هو « مايرز John Myres » في سنة (١٩٢٦) يعرف الفولكلور بأنه اكتساب المعلومات المتراكمة ، والمواد من أجل الدراسة العلمية . ويصف المواد بأنها تلك التي قد حفظت بطريقة خاصة ، وقدمت بوسائط خاصة هي العقول ، وهو يعنى بذلك أساساً ذواكر الناس . أو العامة من الناس .

وفي سنة ١٩٢٧ خطرت فكرة جديدة « لرايت — A.R. Wright » عندما تسأل عما إذا كان من الواجب أن تقتصر في اعتبارنا للعقائد الشعبية والعادات على أنها الأشياء التي رسخت بالاستخدام الطويل ، أو عندما نستطيع ربطها ببعض الممارسات القديمة ؟ ألا ينبغي أن نعيد تقديرنا فيما يخص بقصر تراثنا القومي على « الموروثات الثقافية » ، ونتقبل — في تعريفنا — النتائج الحديث لنفس العقل الشعبي القديم الذي يعمل تحت ظروف جديدة ؟

ويخلص « رايت » من تساؤله داعياً إلى استقلال الفولكلور ، ثم يقول : إننا إذا اقتصرنا على مجرد الاستفهام مثل كيف ؟ أو لماذا ؟ يحدث التغير في العادات ،

(١) الجمع بين الفنون والحرف الشعبية في اصطلاح واحد أمر طبيعي ، حيث تكون الغاية من الإنتاج - غالباً هي المنفعة ، ولهذا السبب فإن الاثنين - بصفة عامة - يضمنان معاً ، ويشملان معاً جميع ألوان النشاط ، والمهارات في الأغراض التي يجري فيها الابتداء ، والإنتاج ، أو الزخرفة بالأساليب اليدوية أو الآلية Smimechanical ، أما إذا كان ولا بد من التفريق بينهما - مع صعوبة ذلك - فيمكن القول إن « الفنون » تشتمل على الحرف الخلاقة ، بينما تغطي « الصناعات » تلك الأنماط التي تنحصر في أنها نافعة .

والتقاليد ، كما يود بعض الناس أن نفعل ، أو نضيف إلى مقرراتنا دائرة واسعة من الفنون والصناعات كما يريد البعض الآخر ، فإن معنى ذلك أننا في وقت قريب جداً سنغرق في بحار علم الاجتماع وعلم الآثار ، كما أعتقد أننا سنفقد حقناً في الوجود المستقل .

ولا يعنى ذلك أن الفولكلوريين في إمكانهم تجاهل هذه الاعتبارات الأخرى . فإن البيئة الاجتماعية ، والمنازل ، والأبنية ، والحرف ، والأدوات بالنسبة لشعب من الشعوب ، لديها القدرة على أن تحمل معتقدات هذا الشعب وعاداته ، وقد تستطيع كذلك أن تساعد على توضيح الفروق بينها وبين مثيلاتها في مجتمع آخر . غير أننا نهتم بهذه الأشياء ، لا لذاتها ، ولكن بمقدار ما تقدم لنا من عون في تفسيرنا للمعرفة الماثورة .

إن هذه الأشياء قريبة الشبه جداً بإثنولوجيا الإنسان البدائي ، والذي نهتم به فقط هو الأدوات التي لا نجد مفرّاً من استخدامها في دراستنا ، على أنه لا ينبغي لنا اعتبارها جزءاً من مفهوم الفولكلور .

هذا ، ولم تتغير نظرة علماء الفولكلور الإنجليز إلى الفنون والصناعات الشعبية إلا منذ وقت قريب جداً ، وسبب تغير هذه النظرة يعود كما يقرر « الان جوم — Allen Gomme » (١) إلى أمرين :

أولهما الحاجة الملحة إلى متحف شعبي ، والأمر الثاني كان نتيجة للرغبة الكاملة في « أن نسوى بين اصطلاحنا فولكلور ، وبين الاصطلاح القاري فولكسكندة Volkskunde وما يماثله (٢) .

ويعقب « جوم » على ذلك بقوله إنه لا « اليانور هل E. Hull » ، ولا

(١) The Folklore Society, whence and whither, Presidential Address, 1952.

(٢) الاصطلاح الألماني : فولكسكندة ، أكثر شمولاً من الاصطلاح الإنجليزي : « فولكلور » من حيث الاستعمال ، حيث يشمل فيها يشمل : دراسة الفن القروي ، والصناعات الريفية . ونسخت هذا الاصطلاح بدراسة في نهاية هذا الفصل .

« كراب A.H. Krappe » ، في أمريكا، قبلاً - في كتابيهما عن علم الفولكلور - أن تدخل الصناعات المحلية أو الأزياء إلخ . . شرعة الفولكلور .

وبينما نجد أن «طومسون S. Thompson» قد صنع مثل ذلك، فقد حرص على أن يضيف بأنه بالنسبة لهذه المظاهر ، فإنه يبدو بأن هنالك اتفاقاً عاماً على اعتبارها - إذا ما وجدت في مجتمع بدائي ، أو مجتمع ما قبل التاريخ - فرعاً من الإثنولوجيا أكثر من اعتبارها « فولكلور »^(١) .

أما رأى جوم نفسه ، فإنه يقول - بأنها إذا وجدت في مجتمعات متحضرة فإنها - بالأحرى - تنتمي إلى علم الآثار القديمة ، أو إلى تاريخ التكنولوجيا ، أكثر من انتمائها إلى الفولكلور^(٢) .

وعلى حين نجد أن «جوم» يؤيد أن الفولكلور موضوع أساسي بالنسبة للمتاحف الشعبية فإنه يفرق بين مصطلحين هما : متحف شعبي^(٣) ، وبين متحف للفولكلور^(٤) ، فهما يكن من أمر فإنهما ليسا مترادفين ، كما يقول ، وليسا متبادلين كذلك ، فعلى الرغم من أن الأول يتضمن التالى ، فإنه يجب أن يغطى حقلاً أكثر اتساعاً^(٥) .

فينبغي أن تشمل المتاحف الشعبية : المنازل القديمة ، والحوانيت ، ومخازن الغلة ، وحرف القرية ، والأدوات الزراعية ، والأزياء ، وغيرها . ثم يضيف : لكننى أقر بأنه لا شىء من هذه الأشياء ، يجدها اهتماماً كبيراً من علماء الفولكلور ، وإذا كان فهو اهتمام ذاتى .

(١) انظر تعريف طومسون للفولكلور . في ص ٣٥ من هذا الكتاب .

(٢) الذين تمسكوا باعتبار الفنون والحرف الشعبية جزءاً من الفولكلور بنوا رأيهم على التشابه المعقد بينهما ، واستدلوا على ذلك بأن الدين قد عقد هذا التشابه في المفاهيم التصويرية والتشكيلية للكائنات الخارقة ، كما نجد في الرقص مع الأزياء ، والأفئدة والطقوس مع أمكنة العبادة ، وكثير من الأغراض الشعائرية ، وما إلى ذلك .

(٣) Folk museum ,

(٤) Museum of Folklore

(٥) انظر فصل منشآت الفولكلور الحديثة ص ٨٢ - ٨٣ من هذا الكتاب .

المصطلحات المماثلة لـ « فولكلور »

ذكرنا أن اصطلاح « فولكلور » كان منذ البداية ابتداءً إنجليزيًا ، وأشرنا أيضاً إلى ترجيح ترجمته عن الاصطلاح الألماني « فولكسكند » .

والذى نود الإشارة إليه هنا هو أن أسماء أخرى قد فضل استخدامها في القارة الأوروبية في بادئ الأمر ، فالأقطار اللاتينية استبدلت المصطلح اليونانى ديموس - demos « الناس » بكلمة Folk وقد استخدمت في فرنسا الاصطلاحات الآتية : ديمولوجى démolologie ، أو ديموسيكولوجى démopsychologie وكذلك : أنثروبوسيكولوجى anthropopsychologie . وكان ذلك حتى سنة ١٨٨٠ م إذ استخدم « جادو Gaidoz » ، و« سيبيليه Sébillot » اصطلاح « فولكلور » . وفي نفس الوقت تقريباً دخل أيضاً أسبانيا^(١) .

أما في إيطاليا فقد كان مصطلح demologia^(٢) هو المقابل لمصطلح « فولكلور » كما أن « بىترى - Pitre » استخدم - ديموسيكولوجيا Demopsichologia وحدّده بشكل مطلق كدراسة للحياة المادية والروحية بين الشعوب المتحضرة وغير المتحضرة . وفي السويد ظهر اصطلاح « الذواكر الشعبية »^(٣) ، وتطور استعماله ، ثم استبدل الآن بما يشمل كلمة فولكلور^(٤) .

ومهما يكن من أمر فإن اصطلاح الفولكلور « : قد احتل مكان كل هذه المصطلحات المختلفة منذ مطلع هذا القرن .

*

(١) الاصطلاحات السابقة عليه كانت : Demologia , Demosia , وأيضاً Demotecnografia

(٢) استخدم أيضاً في إيطاليا اصطلاح « Scienza demica » ويعنى علم الشعب (الناس) .

(٣) Folkminne .

(٤) Folkminnes forskning .

فولكسكندة Volkskunde

يعنى هذا الاصطلاح : الإثنولوجيا الأوروبية الإقليمية ، والفولكلور أيضاً ، وبخاصة فى الأفطار التى تتكلم الألمانية .
وقد ابتدعت هذه الكلمة فى أعوام (١٨٠٦ - ١٨٠٨ م) عندما نشر « برنتانو Brentano » ، و « فون أرني - Voh Arnim » ، مجموعتهما من الأغاني الشعبية المسماة : « البوق المعجز للصبي »^(١) .

غير أن المصطلح الجرماني لم يستخدم كثيراً ، حتى التقطه ثانياً « رايل W.H. Riehl » مؤسس الفولكسكندة العلمية الحديثة فى منتصف القرن الماضى . وإن كان المقطع الأول من الكلمة Volk ظل مستخدماً لمدى ثلاثين عاماً ، فقد نشر « هردر Herder » كتابه : « أصوات الشعوب فى أغانيها » سنة ١٨٠٧^(٢) . لأول مرة فى (١٧٩٨ - ١٧٩٩) تحت عنوان : أغنيات شعبية^(٣) .
وقد استخدم فى هذا الكتاب مصطلحات من مثل : « نفس » الشعب ، ومعتقد شعبى ، لأول مرة .

*

التعريفات المختلفة للفولكسكندة

هنالك كثير من الآراء فى تحديد مفهوم هذا الاصطلاح نجمها فيما يلى :
١ - البحث فى الثقافة الشعبية^(٤) :
لقد ارتضى معظم الدارسين أن موضوع الفولكسكندة هو : الإبداعات الثقافية

- (١) Des Knaben Wunderhorn, Vol. III.
(٢) Stimmen der Völker in Liedern.
(٣) Volks glaube.
(٤) Folk Culture.

للناس . وإن كان كثير منهم لا يسلمون بأن هذا البحث فى المواد الثقافية هو الهدف الحقيقى للعلم .

وهكذا نجد أن واحداً من الدارسين هو « هان Hahn » يعرف الفولكسكندة بأنها « الإثنولوجيا » مطبقة على الشعب الألمانى ، ثم يفسر الإثنولوجيا بأنها دراسة الثقافة . على حين أن « برورنر Bruner » يقرر بأن الفولكسكندة هى علم التراث الشعبى . ومهما يكن من أمر فقد قرر الدارسون المحدثون للفولكسكندة أن يقبلوا الإثنولوجيا كاسم دول لهذا الفرع من الدراسة .

٢ - فحص الموروثات Survivals فى الثقافة الشعبية .

وقد سادت تعريفات هذا النمط فى أواخر القرن الماضى وأوائل الحالى .

٣ - دراسة الطبقة الدنيا^(١) من الأمة .

وتاريخ هذا التعريف يبدأ من سنة ١٨٩٠ .

٤ - دراسة القرويين ومأثوراتهم .

ويعرف « شفيتزينج Schwietering » و « سبيس Spiess » الفولكسكندة بأنها :

علم دراسة القرويين .

ولم يقتصر هذا التعريف للفولكسكندة على ألمانيا وحدها ، بل تعداها إلى بعض الأفطار الأوروبية ، وعلى سبيل المثال : هولندا .

٥ - دراسة الناس Volk .

ونجد أن « لوفر Laufer » فى الثلاثينات قد قال بأن الفولكسكندة هى العلم الذى يبحث فى طبيعة الشعب الألمانى .

ولا تزال تعريفات هذا النمط شائعة ، حتى إن « أيلج Ilg » يقرر فى سنة ١٩٥١ بأن الفولكسكندة هى : علم الشعب .

٦ - دراسة نفس الشعب .

وهذه الكلمة كما يقرر « هابرلنت Haberlandet » قد ظهرت لأول مرة فى

(١) الطبقة الدنيا Lower Stratum اصطلاح يقصد به الناس البدائيون أو المتخلفون فى المجتمع الأوربي ، وهم أولئك الذين يتميزون بعقليتهم البدائية وقدرتهم الخالقة الناقصة ، إنهم لا يتحجون ، ولكنهم يبذلون الإنتاج فحسب ، وبهذا التحديد يصبح هذا التعريف هو المقابل للطبقة العليا Higher Stratum فعل حين تتميز الأولى بنوع من السلوك المشترك فى التفكير ، تعرف الأخيرة بأنها التى تظهر وجهة نظر منطقية وتأملية .

ترجمة « لوثر Martin Luther » للكتاب المقدس (صموئيل ٣٦ / ١٨) .

٧ - فحص الحياة الشعبية (١) .

٨ - دراسة الإنسان، فهي علم الإنسان

وهي بهذا التحديد مماثلة للأنثروبولوجيا الأمريكية .

ومن الممكن أن نلاحظ تغيراً حاسماً في مفهوم الفولكلوكسكندة خلال الخمسة والسبعين عاماً الأخيرة ، وذلك لأن البحث عن القوانين التطورية والسيكولوجية التي ميزت كثيراً من الدراسات المبكرة ، قد تلبها وجهات نظر تاريخية ، ثم أعقبها وجهات نظر وظائفية واجتماعية .

وعلى هذا فإننا نجد أن المنهج التاريخي يسود البحث المعاصر للفولكلوكسكندة عند كثير من الدارسين ، وإن كانوا لا يهتمون بالجوانب الوظيفية .

وقد ذهب «إشبامر Spamer» منذ ثلاثين عاماً إلى أنه ينبغي اعتبار الفولكلوكسكندة علماً تاريخياً ذا هدف سيكولوجي .

أما بالنسبة للفروع المختلفة للفولكلوكسكندة الحديثة فقد وضع العلماء حدوداً فاصلة بينها وبين توابعها ، وبصفة خاصة بين الفولكلوكسكندة ، وبين ما يسمى بالعلوم الثقافية (٢) والتي تركز اهتمامها في « الإبداعات الثقافية » المنعزلة من غير اعتبار لوظائفها في الثقافة والمجتمع ، ولا بعلاقاتها بالإنسان . ولا تزال التفرقة القديمة بين الفولكلوكسكندة ، وبين الإثنولوجيا العامة أو الإثنوجرافيا Ethnography التي تعالج الشعوب البدائية خارج أوروبا ، لا تزال قائمة على الرغم من أن الفرعين يمكن إدراجهما الآن تحت عنوان إثنولوجيا .

الفصل الثاني

ما هو الفولكلور ؟

١

لقد ظهر بوضوح - بالنسبة لتطور مفهوم الفولكلور - أثر المناقشات المتصلة بين علماء الفولكلور وغيرهم من المشتغلين بالدراسات الإنسانية : والذين يمثلون وجهات نظر مختلفة ، ويعملون في بيئات لكل منها ظروفها الخاصة ، كما أن هناك جانباً هاماً قد أدى دوره في تطور هذا المفهوم ، من خلال العمل الميداني : وأعني بذلك الجهود التي تقوم بها منشآت الفولكلور الحديثة . والتي سنخصصها بفصل مستقل بعد أن نعرض لوجهات النظر المتعددة ، والتي نشأت عنها طائفة كبيرة من التعريفات المختلفة .

ولقد تعرض « طومسون » لهذه القضية ، وهي صعوبة الاتفاق على تعريف يرضى به علماء الفولكلور جميعاً ، فعبّر عن ذلك بقوله : « على الرغم من أن كلمة « فولكلور » قد مضى عليها أكثر من قرن : فليس هناك اتفاق تام على ما تعنيه هذه الكلمة . ثم يقرر بأن الفكرة الشائعة في الوقت الحاضر هي أن الفولكلور هو : التراث : إنه شيء انتقل من شخص إلى آخر ، وحفظ إما : عن طريق الذاكرة ، أو بالممارسة أكثر مما حفظ عن طريق السجل المدون .

ويشمل : الرقص ، والأغاني ، والحكايات ، وقصص الخوارق . والمأثورات : العقائد ، والخزعبلات (المعتقدات الخرافية) : والأقوال السائرة للناس في كل مكان .

كما أنه يشمل كذلك : دراسة العادات . والممارسات الزراعية المأثورة ، والممارسات المنزلية . وأنماط الأبنية : وأدوات البيت . والظواهر التقليدية للنظام الاجتماعي .

غير أنه فيما يتعلق بهذه المجالات الأخيرة، فيبدو أن هنالك اتفاقاً عاماً على اعتبارها — إذا ما وجدت في مجتمع بدائي، أو مجتمع أمي — جزءاً من الإثنولوجيا، أكثر من اعتبارها « فولكلور »^(١).
على أن هذا التقسيم الأخير ليس إلا نوعاً من التيسير فلم يلق تقبلاً عاماً، بمعنى أنه متفق عليه.

التعريفات الحديثة

هنالك — كما أشرنا — طائفة كبيرة من التعريفات المختلفة، يمكن تجميعها فيما يلي :

١ — الفولكلور هو بقايا القديم، وثقافة ما قبل التمدن، أو « الموروثات الثقافية » في بيئة المدينة الحديثة.

هذا التحديد قريب جداً لما عناه « تومز » وقد تحدد بصورة أوفى عند « أندرو لانج » الذي ميز علم الفولكلور بأنه دراسة « الموروثات الثقافية ». وما نزال نقابل مثل هذه الفكرة حتى في الوقت الحاضر.

وقد تضمن قاموس الفولكلور الأمريكي طائفة من مثل هذا التعريف^(٢) :

(١) الفولكلور هو جميع العقائد الشعبية القديمة، والعادات، والمأثورات التي استمرت متوارثة بين العناصر الأدنى ثقافة في المجتمعات المتحضرة حتى الوقت الحاضر.

(ب) الفولكلور هو حفریات حية تأتي أن تموت.

هذا التعريف هو تعريف « بوتير »^(٣) الذي يشرح وجهة نظره بقوله : إن

(١) سبقت الإشارة إلى هذا الرأي : انظر ص ٢٩ .

(٢) Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend.

(مادة : فولكلور) .

(٣) Ch. F. Potter

الفولكلور هو الرواسب العلمية والثقافية المتأخرة للتجربة الإنسانية، والتي تكونت على مدى العصور. وذلك لأن التغير كان أكثر بطئاً، وأقل تعاقباً في الأزمنة المبكرة؛ وعلى ذلك فإن العادات المبكرة والعقائد قد استغرقت زمناً أطول لكي تشكل، وتنحصر بعمق في اللاشعوري لدى الأجناس المختلفة.

إنه — أي الفولكلور — هو « الموروثات الثقافية » في شعب من الشعوب في المراحل المتأخرة للثقافة : العقائد، والقصص، والعادات، والطقوس وغير ذلك من أساليب التلاؤم مع العالم، ومع ما وراء الطبيعة، والتي كانت تستخدم في المراحل السابقة.

٢ — الفولكلور هو الجانب المأثور من الثقافة الشعبية^(١) :

فباليس Balys مثلاً يرى أن الفولكلور يتضمن الإبداع التقليدي للشعوب : بدائيين ومتحضرين.

كما أن « تايلور Taylor » يقول : بأن الفولكلور يتألف من المواد التي انتقلت تراثياً من جيل إلى جيل، من غير نسبة موثقة إلى مبتدع أو مؤلف. وتقودنا هذه الطائفة من التعريفات إلى النمط التالي :

٣ — الفولكلور هو الاصطلاح الجامع لطائفة من الظواهر المأثورة، يؤلف بينها أنها تعبر عن دور التراث أكثر من غيرها من الظواهر الثقافية أو الاجتماعية. يتميز هذا التعريف بأنه شائع جداً كما أنه يعني أيضاً — من الوجهة العلمية أنه قد قرر ما هي جوانب الثقافة التي ينبغي أن تعالج كفولكلور.

ونجد في قاموس الفولكلور تعريفات من هذا النوع^(٢). فجاستر Gaster يقول : إن الفولكلور هو ذلك الجانب من ثقافة الشعب الذي حفظ — شعورياً أو لاشعورياً — في العقائد والممارسات والعادات والتقاليد المرعية الجارية في الأساطير، وقصص الخوارق، والحكايات الشعبية، والتي نالت قبولاً عاماً. وكذلك في الفنون والحرف التي تعبر عن مزاج الجماعة وعبقريتها أكثر مما تعبر عن الفرد.

(١) قارن هذا التعريف بتعريفات Taylor, Harmon, Balys, Thompson وكذلك Volgelin

مادة : فولكلور ص ٣٩٨، وما بعدها

(٢) انظر تعريفات Jameson, Mac E. Leach, Thompson

هذا ، ونستطيع أن نقتطف من تعريف ليتش Leach إجماله للفولكلور في أنه المعرفة المذخورة للناس الأنقياء (البسطاء) المتجانسين ، المرتبطين معاً ليس فقط بالأواصر الطبيعية المشتركة ، ولكن أيضاً بالأواصر العاطفية ، والتي تلون تعبيراتهم جميعها ، وتبها الوحدة ، والتميز الفردي .

هنالك أيضاً تعريفات أخرى تشترط الشفافية مثلما نجد عند « كراب » A.H. Krappe الذي يرى أن الفولكلور قد حصر نفسه في دراسة المأثورات الشعبية التي لم تدون ، كما تبدو في الابتداء الشعبي ^(١) ، وفي العادات ، والعقائد ، والسحر ، والطقوس . وأيضاً عند « بودكه » Bodker الذي يقول : إن الفولكلور هو العلم الذي يتعلق بذلك الجانب من الحضارة الذي يشمل : الأساطير ، وقصص الخوارق ، والحكايات الشعبية ، والرقص ، والمعتقدات الشائعة ، ويزاد على ذلك أن الجانب الأعظم من هذه المأثورات قد انتقل بطريق المشافهة . و« بوتز » أيضاً الذي أوردنا تعريفه بقرار مثل ذلك فيرى أن التراث شفوي في العادة .

٤ - الفولكلور هو ديانة متدهورة :

ومع أننا نجد أن « كراث » G. Kurath « يوافق بصفة أساسية على هذا النحو من التعريف إلا أنه يشير إلى أن أضيق تعريف للفولكلور هو القول بأنه ينحصر في البقايا الباهتة للطقوس الدينية القديمة التي ما تزال لاصقة بحياة الأميين والريفيين . ومهما يكن من أمر فإن مثل هذا التعريف تفسير مشكوك فيه لتعريف « تومز » ، وأيضاً للاتجاهات الحديثة في الفولكلور . وأياً ما فحى « كراب » قد اعتبر الدين أو العقيدة الشعبية ^(٢) حقلاً رئيسياً في الفولكلور .

٥ - الفولكلور يعني الحكايات الشعبية :

في هذا التعريف نجد أن « لومالا » K. Luomala يقول : بأن الفولكلور يشير في بعض الأحيان إلى نوع من التصنيف غير محدد تحديداً دقيقاً لقصص تتميز عن

الأساطير بصورة غامضة ، وذلك لكون محتواها ودلالاتها أقل جدية ، بالنسبة لروايتها البدائيين . وهذا التعريف قريب من النوع التالي :

٦ - الفولكلور هو ما انتقل معظمه مشافهة ، والأدب الشعبي :

هذا التحديد في الموضوع يرجع ابتداء إلى علماء الإثنولوجيا الأمريكيين ، الذين صنفوا المواد الثقافية طبقاً لعلاقتها في داخل المفهوم الشامل « ثقافة » . وقد تضمن قاموس الفولكلور عديداً من تعريفات هذا النمط ^(١) .

فباسكوم Bascom ، مثلاً يقول : إن اصطلاح الفولكلور قد أصبح - في الاستخدام الأنثروبولوجي - يعنى : الأساطير ، وقصص الخوارق ، والحكايات الشعبية ، والأمثال الشعبية ، والألغاز ، والنظم ^(٢) .

وكذلك ألواناً مختلفة من أشكال التعبير الفني التي تستخدم الكلمة المنطوقة كأداة لها ، وعلى هذا فإنه من الممكن تحديد الفولكلور بأنه فن قولي ^(٣) ، وهو يرى أن الفولكلور في جميع أشكاله متعلق بالأدب .

أما « فوستر » فيقول : إن الفولكلور يصبح - في نظره - أكثر دلالة عند تطبيقه على المظاهر الأدبية غير المذونة لدى جميع الشعوب المثقفة ، وغير المثقفة . أما « سميث » فإنه يرى أنه من الأصوب تعريف الفولكلور ببساطة : بأنه دراسة المواد القولية بشقي صنوفها .

وقد أثار « هيرسكوفيتس » Herskovits مناقشة حامية ضيقت مصطلح الفولكلور . ومن ثم فإننا نجد لديه مصطلحات مثل : الأدب غير المدون ، أو الأدب البدائي (الشعبي) ، والتي تستخدم الآن بكثرة في مجال « الإثنولوجيا » بدلا من الفولكلور .

لقد رأينا أن « سميث » يفضل عبارة « المواد القولية » ، على حين أن « باسكوم » يؤثر تعبير « الفن القولي » . ويقول إنه اقترح هذا الاصطلاح ، لتمييز الحكايات

(١) انظر تعريفات : M.J. Herskovits, M.W. Smith, G.M. Foster

Waterman, E.W. Voegelin, K. Luomala.

Verse. (٢)

Verbal art. (٣)

Popular fiction. (١)

Folk religion. (٢)

الشعبية والأساطير ، وقصص الخوارق ، والأمثال الشعبية ، والأشكال الأدبية الأخرى ، عن غيرها من المواد التي أصبح مألوفاً اعتبارها كفولكلور ، بينما يصنفها علماء الأنثروبولوجيا تحت أبواب أخرى^(١) .

على أننا نجد حتى بين الفولكلوريين أنفسهم اتجاهات للأخذ بهذا التعريف ، مثل : « أتلي - Utley » الذي عرف الفولكلور بأنه أدب انتقل مشافهة . ويقول « طومسون » : إنه يحس بأن معظم الفولكلوريين في الولايات المتحدة ، من المرجح أنهم يفكرون في الفولكلور كشيء متصل بالكلمة المنطوقة .

إن هنالك بالطبع مخالفين كثيرين لهذا التحديد ، ومن أشهر هؤلاء المخالفين « بيارد Bayard » .

وفي أوروبا ، هنالك دارسون مثل « كرون - Krohn » ، ومثل « فون سيدو Von Sydow » قد طوراً فكرة الفولكلور كأدب شعبي سائد ، مستقلين عن العلماء الأمريكيين .

على أننا نجد أن زملاءهم - بصفة عامة - قد طبقوا مفهومًا أكثر اتساعاً للفولكلور .

٧ - الفولكلور هو الثقافة التي انتقلت مشافهة بشكل عام (التراث الشفوي) .

وقد تحدث « جادو Gaidoz » عن الفولكلور فقال (سنة ١٩٠٧) :

إن دراسة موضوعات مثل : المأثورات والممارسات ، والمعتقدات الخرافية ، والأدب الشعبي هي في جوهرها دراسة للمأثورات الشفوية .

ومن الذين تبناوا هذا التعريف من المحدثين : بوتكين - Botkin ، واسبينوزا - Espinosa ، وهرذج - Herzog^(٢) .

هنا نجد القول بأنه في الثقافة الشفوية الخالصة كل شيء هو فولكلور . وأن الذي يميز الفولكلور عن بقية ألوان الثقافة في المجتمع الحديث هو ترجيح العناصر المنقولة على العناصر المكتسبة بالتعلم . وأهمية ذلك هو أن الخيال الشعبي يستمد من

العادات والتراث ويمدهما .

أما « اسبينوزا » فيقول : إن الفولكلور - أو - المعرفة الشعبية - هو الرصيد المتراكم لما جربته النوع الإنساني ، وما تعلمه ، وما قام بممارسته عبر العصور في شكل معرفة شعبية وموروثة تميزاً لها عما يمكن أن يسمى بالمعرفة العلمية^(١) .

أما « هرذج » فيقول بأن الفولكلور بالمعنى الخاص الدارج في الولايات المتحدة يتضمن تلك الأطوار الثقافية والتي استمرت أساساً عن طريق التراث الشفوي : الأساطير ، والحكايات ، والأغاني الشعبية ، وأيضاً الأشكال الأخرى من الأدب الشفوي المأثور ... والموسيقى الشعبية ، والرقص ... وأيضاً العادات والعقائد الخ ...

٨ - الفولكلور هو الثقافة الشعبية :

ومعنى ذلك أن الفولكلور يدرس المظاهر الثقافية للناس (العامة) في الثقافات المتحضرة .

وقد وصف « فان جنبت » في سنة ١٩٢٤ الفولكلور بأنه علم تركيبي يهتم بصفة خاصة بالفلاحين وبالحياة الريفية ، وبما ظل باقياً من هذه الحياة في البيئات الصناعية وبيئة المدينة .

ومثل هذا التعريف قال به « كورسو Corso » و« سانتيف Saintyves » ، وقد تمسك الأخير بأن الفولكلور يدرس : الحياة الشعبية في البلاد المتحضرة ، أو يدرس الثقافة المادية والعقلية لدى الطبقات الشعبية في البلاد المتحضرة .

والإشارة هنا . إلى ذلك التقسيم في المجتمع الأوربي التقليدي والذي سبق أن اقترحه « تومز » حينما قال : إن الفولكلور يتعاقب بمأثورات الطبقات الدنيا^(٢) .

وهذا هو السبب الرئيسي في أننا نجد هذا النوع من التعريف قد اقتصر في الغالب على أوروبا واليابان ، حيث نجد هناك مجتمعات ذات طبقات محددة .

(١) Scientific Knowledge .

(٢) انظر ص ٤٤ ، ٦٤ ، ٦٥ .

(١) انظر ص ٥٥ « الفولكلور والأنثروبولوجيا .

(٢) انظر قاموس الفولكلور : مادة « فولكلور » .

ونستطيع في ختام هذه الفقرة أن نعرض خلاصة لمعنى الفولكلور تظهر ثلاث مجموعات من التعريفات من حيث الموضوع يعتمد كل منها على تراث علمي خاص ، أو على ملابسات تاريخية محلية .

أولاً : فكرة أن الفولكلور يمثل « الماثورات الثقافية » ، وعلى الأخص في مجالات معينة . وهذا بغير شك ميراث حقيقي عن « تومز » .

ثانياً : وبعد ذلك نجد الفكرة التي ترى أن الفولكلور يجب أن يقتصر على الأدب الشعبي . وقد دعم هذا الرأي علماء الأنثروبولوجيا الأمريكيون الذين أتبعوا الفولكلور للثقافة . على أن هذا المفهوم ملتبس إلى حد ما .

ثالثاً : وأخيراً ، فكرة أن الفولكلور قد فهم على أنه حصيلة ثقافة « العامة » من الناس كقابل أو مبادئ لثقافة الطبقات الراقية ، وهذه الفكرة قد تطورت ببسر في أوروبا كتوسع وظيفي لتعريف « تومز » .

وقد بقي الآن أن ننهي هذه الفقرة بالرأي الذي جاهر به طومسون في مؤتمر الفولكلور الذي انعقد في بلومنجتون Bloomington في سنة ١٩٥٠ ، حينما قال : إنني لست منفرداً في الرغبة بأن استخدامنا لكلمة « فولكلور » ينبغي أن يمتد فيشمل دراسة « الثقافة المادية » .

ونظراً للعلاقات المتشابكة بين الإثنولوجيا (الأنثروبولوجيا) والفولكلور في الولايات المتحدة فإن تقبل هذا التوسع بشكل عام يبدو في « الوقت الحاضر » أمراً غير محتمل .

ومن ناحية أخرى — في كندا — فإن « باربيو Barbeau » ، قد استخدم هذا المفهوم الشامل للفولكلور . كما فعل أيضاً بعض زملائه في أمريكا اللاتينية .

و « باربيو » يتحدث عن الفولكلور في إطار شامل للممارسات والمهارات ، والتجارب والعادات مما ينتقل عبر العصور يتلقاه جيل عن جيل عن طريق التلقين ، أو إعطاء المثل ، أو المشاهدة .

فحينما تتردد الترنيم التي يهدد بها الطفل في حجرته أو في المدرسة ، وحينما تدور الأغنية الساذجة ، أو اللغز ، أو الأعداد المسجوعة والأفاكية ، وحينما تعاد

حكاية الأقوال الماثورة . والأمثال ، والحرافات ، والحكايات ، وذكريات المدفأة . وكلما تنبثق بحكم العادة أو الميل ، الرغبة التي تدفع الناس إلى الانغماس في الغناء . والرقص . والألعاب الشعبية القديمة ، واصطناع المرح كعلامة على انقضاء العام ، أو للدلالة على الأعياد أو المهرجانات التقليدية .

وحيثما نجد الأم تلقن ابنها كيف تقوم بحياكة الثوب ، وشغل الإبرة ، أو تدربها على الغزل والنسج والتطريز ، أو كيف تصنع غطاء للسرير ، أو تضفر وشاحاً ، أو كيف تخبز فطيرة بالطريقة التقليدية .

ومثل ذلك يمكن أن يقال عن الممارسات الزراعية ، حينما نرى الفلاح وهو يدرب ابنه — في قطعة الأرض التي ورثها عن أسلافه — أو يريه كيف يستطلع القمر والرياح ليتنبأ بالطقس في وقت البذار أو الحصاد .

وكلما أخذ صانع القرية الحرفي : النجار . والنقاش . والحذاء ، والحداد وغيرهم في تدريب تلميذ الصنعة Apprentice على استخدام الأدوات ، فيعلمه كيف يحرم الخشبة ، ويقطع الوتد ثم يلاصقهما .

كيف يبني المنزل أو الحظيرة . كيف يشكل الحجر . أو يريه كيف تنعل الخيول أو تجز الحراف .

وحيثما نجد المعرفة . والتجربة . والحكمة . والمهارة . والعادات habits والممارسات . تنزل من الماضي تتلقاها الأجيال المحدثنة عن الأجيال القديمة ، عن طريق ضرب المثل . أو الكلمة المنطوقة من غير رجوع إلى كتاب أو مطبوعات ، أو مدرس .

في هذه الحالات السابقة جميعاً نجد « الفولكلور » في ممتلكاته الخاصة الدائمة ، مستمراً كما هو ، حيناً متقللاً . ميالاً دائماً إلى أن يمسك بالعناصر الجديدة ويتمثلها بطريقة الخاصة .

وفي النهاية يعبر « باربيو » عن اتجاه علماء الفولكلور المحدثين الذين أخذوا على عاتقهم جمع وتصنيف ودراسة قدر شاسع من المواد التي تنتمي إلى « التراث الشعبي » Folk tradition (١) .

(١) يغطي هذا الاصطلاح مجالاً أكثر مما يعنيه اصطلاح « فولكلور » وستحدث عنه فيما بعد .

وينتهي من ذلك إلى القول : إنه — ولو أن كثيراً من علما الفولكلور تناولوا بالدرس مناحى مختلفة من التراث الشعبي — لا يزال الباب مفتوحاً على سعته أمام الدراسة المقارنة لحصاد الفولكلور الذى أخذ ككل ، وكذلك فى فروعه ، لأن هذا الحصاد يشكل بجانباً من الثقافة الإنسانية من الماضى البعيد إلى الحاضر .

٣

أحدث تعريف

أما أحدث تعريفات الفولكلور فهو أن الفولكلور — بالنظر إلى مادته : هو المأثورات الروحية الشعبية ، وبصفة خاصة « التراث الشفوى »^(١) وهو أيضاً : العلم الذى يدرس هذه المأثورات .

هذا التعريف مطابق لتوصيات مؤتمر الفولكلور الذى عقد فى « أرهم » Arnhem هولندا فى سنة ١٩٥٥ .

وهذا التعريف يسايز — كذلك — أول صياغة لمعنى الكلمة كما وضعها « تومز » فى سنة ١٨٤٦ ، حين عرف « الفولكلور » بأنه العقائد المأثورة ، وقصص الخوارق ، والعادات الجارية بين العامة من الناس ، وكذلك ما انحدر عبر العصور من السلوك ، والعادات ، والتقاليد « المرعية » ، والمعتقدات الخرافية ، والأغاني الروائية Ballads والأمثال الشعبية وغيرها . وذلك يعنى أن « تومز » قد اعتبر أن « الفولكلور » هو ذلك الجانب من الثقافة الشعبية ، والذى يطابق « المأثورات القديمة » .

وقد اجتذبت « تومز » اتباعاً لروح الرومانسية فى عصره ، اجتذبه بصفة خاصة : المعتقدات الخرافية ، والعادات الغريبة (التى كانت حتى ذلك الوقت معروفة بالآثار الشعبية القديمة) .

هذا القهم للفولكلور مشمول عن كل ألوان الجدل التى تلت ذلك حول مفهومه ، ومسؤول كذلك عن الخلافات التى نشبت ، وتشعبت بالنسبة لتحديد هذا المفهوم حتى يومنا هذا . وأخيراً عن العلاقات الملتبسة القائمة بين الفولكلور والإثنولوجيا .

الفصل الثالث

الفولكلور والعلوم الأخرى

العلاقة بين الفولكلور والتاريخ

يتحدث أحد الدارسين^(١) — فى معرض الدعوة إلى وجوب الاهتمام بالتاريخ ، عن أهمية عامل الزمن ، وعن الفرق بين دراسة الحياة الشعبية وبين دراسة التاريخ وما قبل التاريخ ، ويقتبس تعبير « رايت Wright » بأن الفولكلور ينبغى أن يكون دراسة « الحى والميت » ثم يقول :

إن بعض الفولكلوريين يميلون إلى أن نبدأ دراستنا مع القرن السادس عشر ، أو السابع عشر ، غير أننا إذا ما فكرنا فى بعض الأشياء مثل : عبادة الآبار ، وأرواح الأسلاف ، والجنيتات ، وكذلك الاحتفالات ، والرقص وما إلى ذلك ، فإننا سنرجع كثيراً إلى أبعد من ذلك الزمن ، سنعود بالتأكيد إلى العصر الحجري الحديث^(٢) .

إنه لمن المستحيل أن نحدد تاريخاً لهذه الأشياء . ثم يقدم لنا صورة عن التغيرات التاريخية وتأثيرها فيقول :

« لقد فطن جميع الدارسين للحياة الشعبية إلى أن الثقافة لم تبقى جامدة خلال العصور ، فلقد تغيرت طبيعة المشاهد المحيطة بالإنسان ، وتغيرت حتى طبيعة المناخ تغيراً ملحوظاً ، وقد حدث مثل ذلك فى طريقة الحياة ، وفى المعدات المادية ، والاتجاهات العامة ، كما أن الاضطرابات التاريخية قد أثرت مؤثراتها كذلك . ولقد أدرك « رايت » مثل هذه الأشياء عندما قال :

(١) سايس « R.U. Sayce » فى بحث ألفاه أمام جمعية الفولكلور الإنجليزية (مارس ١٩٥٦)
(٢) Neolithic Period

« إن الفولكلور ينشد أن يستكنه تاريخ الناس غير المدون ، وكثير منه قد بقى بغير تدوين » .

إن كل ذلك دليل على الحاجة إلى معرفة وثيقة بتفاصيل الحياة الشعبية وأساليبها والتي تخضع لتغير الفصول الأربعة ، وتعاقب الليل والنهار ، وإذن فيجب أن نوجه عناية كبيرة حتى للأشياء المادية إذا ما أردنا أن نقدر معرفة سكان الريف حق قدرها ، هذه المعرفة التي أمدتهم بالقدرة على الإفادة من المنتجات الطبيعية في صنع أدواتهم ، وأبنييتهم وطبهم الشعبي .

إن معنى ذلك أن قدرًا شاسعًا من المعرفة الماثورة لم يدون معظمها . وكذلك فإن كثيرًا منها غامض ، أو ليس من اليسير الوصول إليه .

ولكن ما الذى يميز الفولكلور عن التاريخ ؟

يجب « بوتر » عن هذا السؤال ، بأن الشفاهية هي التي تميز الفولكلور عن التاريخ الذي هو تسجيل حقيقى بالتدوين .

أما الفولكلور فإنه قد تطور كتفسير ماثور - وشفوى في الغالب - لأصول الأشياء وللتاريخ المبكر للإنسان .

إنه من الضروري كما تقول مارجريت مرى M.A. Murry عند دراسة الفولكلور في التاريخ أن نضع التاريخ في حسابنا ، كما يجب أن نتذكر بأن الفولكلور يمكن أن يصبح تاريخًا ، كما أن التاريخ يمكن أن يصبح « فولكلور » .

أما « الكسندر كراب » فقد قرر بأن الفولكلور علم تاريخي ، تاريخي لأنه ينشد أن يلقى ضوءاً على ماضى الإنسان ، وهو علم لأنه يجاهد أن يبلغ هذا الهدف لا بواسطة التخمين أو الاستنتاج من بعض المبادئ السابقة ، لكن بواسطة منهج ثابت يستخدم سائر أنواع البحث العلمى .

— لقد كان الفولكلور لعدة سنوات « علمًا تاريخيًا » له مناهجه الخاصة في البحث ويقبل نفس النظام الذى تقبله العلوم الأخرى في الفحص والتحقيق .

وهو مع العلوم المماثلة له يجاهد بطرق مختلفة أن يؤلف حلقة عن معرفتنا بالحياة المماضية للإنسان .

ويرى كذلك : كما أن هنالك علاقة مماثلة تقوم بين الفولكلور والإثنولوجيا (الأنثروبولوجيا) من جهة ، فإن هنالك علاقة مماثلة كذلك بين الفولكلور وبين علم الآثار . ويفسر ذلك بقوله : حيث إنه من المعروف أن جميع الحضارات قد بزغت في عصور ما قبل التاريخ من الحالات الممجية والمتبريرة ، فإن الوثائق التي فسرت بواسطة علم الآثار ، تكون في حالات كثيرة قد فسرت عن طريق العقائد والعادات التي أبطأت في سيرها بين الناس « العامة » أو التي لا تزال تعتقدتها وتمارسها الشعوب شبه المتحضرة .

وعلم الفولكلور لديه القدرة الفائقة على تفسير الوثائق التاريخية ، وبصفة رئيسية تلك التي تختص بالشرق القديم ، والتي تتضمن — بالطبع — العهد القديم (١) . إن مجال الفولكلور هو أن يعيد بناء التاريخ الروحي للإنسان ، لا كما تمثله الأعمال البارزة للشعراء والفنانين والمفكرين ، ولكن كما تمثله أصوات « العامة من الناس » الأقل أو الأكثر وضوحًا .

ومهما يكن من أمر فإن رأى « كراب » يجعل الفولكلور كفرع من فروع التاريخ ، أو كتاب له .

وهذا تطبيق جزئى ، فلم يوافق عليه كثير من العلماء المحدثين . بل وحتى القدماء مثل لورانس جوم فإنه لم يقل بالضبط إنهم يشتغلون بالتاريخ . وقد عرف « جوم » الفولكلور بأنه دراسة سيكلوجية للموروثات التاريخية في المراحل الثقافية المتأخرة .

أما تومز مؤسس الفولكلور (١٨٤٦) ، فإنه من ناحية أخرى ، كان بالتأكيد ذا ميول تاريخية .

وقد عبرت « اليانور هل » عن وجهة نظر قريبة من رأى « رايت » ، حين قالت : إن دراسة العادات القديمة ، والشعائر قد أمدتنا برؤيا جديدة لتصورات الإنسان البدائي ، ونظرتة ، وعلاقته بالحياة .

ولقد حملتنا وراء مصطلحات علم الإثنولوجيا المحددة الذى حصر نفسه - بالأحرى - فى التركيب الطبيعى ، والمكان .

على حين أن الفولكلور يقودنا إلى مناطق لا يستطيع ضوء التاريخ أن يتخللها ، وأيضاً قبل بدء تسجيل التاريخ .

إننا إذا نحن درسنا أفكار الإنسان الأول مدخلين فى اعتبارنا تقديم الضحايا ، أو نرقب حركاته فى الرقص ، أو نراه ، وهو يرتدى جلود الحيوانات ، أو وهو فى حقله متحلقاً حول قبسات النار المضيئة ، فإن استفساراتنا عن أصل هذه الأشياء ستوجدنا فى حالة تنقيب عن جذور المعتقدات البشرية ، باحثين عن الأفكار التى انبثقت عنها جميع الأديان (١) .

ومن قبل هؤلاء تحدث « هادون Haddon » عن المحاولات التى بذلت لوضع حد فاصل بين الإثنولوجيا ، والفولكلور ، ثم يضيف بأنه فى الوقت الحاضر (١٩٢٠) : فإن الاتجاه هو اعتبار هذين الفرعين أو العلمين مترادفين .

ثم يقول : إنه ينصر على رأيه فى أنه ينبغى للفولكلوريين أن يستخدموا جميع مواد الإثنولوجيا ، حتى لا يفقدوا النظرة إلى هذه الحقيقة . وهى أن الفولكلور خط معين للبحث ، وقد اهتم كثير من الفولكلوريين بحقائق الإثنولوجيا باعتبار أنها اقتفاء لأقدم الثقافات فى المجتمعات المتحضرة .

ونعود إلى « سايس » فنرى أنه يتحدث عن الإثنولوجيا على أنها تعالج « الثقافة » ككل ، ويصف الثقافة بأنها كل عضوى حى ، وأنها تشمل جميع نشاطات الإنسان ، ونتائج هذه النشاطات : المعتقدات ، والملابس ، والمنازل ، والطعام ، واللغة ، والموسيقى ، والعمل ، والرقص ، والحكايات ، والحياة الاجتماعية ، والعادات الاجتماعية » كما تشتمل بصفة خاصة على أفكار الإنسان حول الطبيعة التى تحيط

(١) انظر مناهج دراسة الفولكلور ص ٦٩ وما بعدها .

الفصل الرابع

الفولكلور والإثنولوجيا

١

علاقة الفولكلور بالإثنولوجيا

عبرنا من قبل عن العلاقات الملتبسة بين الفولكلور وبين الإثنولوجيا ، وأن الصعوبات التى نشأت نتيجة عدم الاتفاق على تعريف محدد للفولكلور ، وصعوبة تخليص موضوعاته ، من موضوعات هذه العلوم الشديدة الصلة به ، وسرى فيما بعد أن العلاقة بين الفولكلور والإثنولوجيا قد بلغت حد الصدام بين المفهومين نتيجة لتنظيم البالغ لعلم الإثنولوجيا .

ولكننا مع ذلك سنعرض لطائفة من الآراء التى تتناول العلمين ، فنجد أن « سايس R.U. Sayce » يقول : إن الإثنولوجيا العامة (١) قد وجهت معظم اهتمامها إلى الشعوب الآمية وأغفلت الثقافات الراقية (الصين ، والهند ، والثقافات الأوروبية) ، وأن ذلك قد ترك أثره فى نشاط الدارسين .

ويؤيد رأى « رايت A.R. Wright » فى أن الفولكلور قد صار علماً يتعلق بكل مجالات الناس وممارستهم ، وإذن فإن الحكايات الشعبية ليست هى الشيء الوحيد الذى انتقل عن طريق التراث ، فن واجبنا أن ندرس الشعائر كلها ، وكذلك الألعاب الشعبية ، والرقص ، والمنازل ، والقرى ، والأدوات المختلفة بجميع أنواعها ، والفنون وما إلى ذلك (٢) .

(١) يعنى اصطلاح الإثنولوجيا العامة « General Ethnology » دراسة الإثنولوجيا وبصفة خاصة إثنولوجيا الشعوب البدائية أو الشعوب الآمية ، فى مبادئها للإثنولوجيا الإقليمية : Regional Ethnology .
(٢) عرضنا لهذه الموضوعات من قبل ليان مدى علاقتها بالفولكلور وانظر ص ٢٨ ، ص ٢٩ .

به ، وكذلك علاقاته بعناصر الكون المادية ، وغير المادية .

إن هذه العناصر يمسك بعضها بعضاً ، ويؤثر بعضها في بعض ، ويلقى بعضها ضوءاً على الآخر ، كما أن هنالك قدراً من التناظر بين المشتركات الثقافية والبيولوجية ، وتغير عنصر من هذه العناصر قد يؤثر في كثير من العناصر الأخرى .

وهو يود أن يطبق ذلك على الفولكلور ، مدللاً على ذلك بما قاله هاوس^(١) ، من أن فهم أية نبذة من الفولكلور — كما ينبغي — يحتم دراستها لا كوحدة منفصلة ، ولكن كشيء يتناول النظم الاجتماعية والقانونية ، أو الاقتصادية للناس .

ويذكر « سايس » بعض الأمثلة التي تشرح فكرته : « إن أسماء الأماكن^(٢) تستطيع أن تحدثنا عن الأبنية القديمة ، وعن العادات ، والسكنى ، كذلك فإن الأدوات واستخدامها تؤثر تأثيراً مباشراً على المواد الغذائية من حيث غزارتها أو ندرتها ، ومن ثم فإنها تؤثر بالتالي في الخبرات الذهنية .

« وفان جنب » يقول : إن اختراع الأسلاك الشائكة ، واستخدام هذه الأسلاك في تسوير الحدود حوالى سنة ١٩١٠ قد سبب نقصاً ملحوظاً في المعارف الرعوية^(٣) . إن النقوش والزخارف تتطلبها الأشياء المادية مثل أواني السراب ، والأطباق ، ومداخل الأبواب ، والملاعق .

ولكن « الفن » في هذه الأنواع شديد الصلة بسلوكيات الناس ، وبالمأثورات ، والدين^(٤) .

استخدام المصطلح في السويد :

هذه النظرة العريضة عرفت في السويد من قديم ، وبالتحديد عندما طلب الملك جوستاف الثاني في سنة ١٦٣٠ م جمع البيانات في السويد عن مآثورات السكان من جميع الطبقات ، والأشياء المادية في سائر القطر ، وأيضاً : الخصائص العقلية للناس في المقاطعات المختلفة .

(١) H.W. Howes, Functional Aspects of European Folklore, 1930.

(٢) Place - Names.

(٣) Van Gennep, Anual de Folklore Français Contemporation.

(٤) Nils Lithberg, Svensk Folkklivsforskning under sisto Halvseklet, Rig, 1918.

ولم يستخدم السويديون في بادئ الأمر كلمة « إثنولوجيا » ، التي استعملت لأول مرة في سنة ١٨٦٨ حين نشر « كافاليس H. Cavallius » ما سماه : « مقال في الإثنولوجيا السويدية » .

وحين أنشئ المتحف الشمالى في سنة ١٨٧٢ — سنة ١٨٧٣^(١) أصر « هازليس Hazelius » على ألا يقتصر الجمع فقط على الأشياء المادية ، وأكد ضرورة الحصول على جميع البيانات المتعلقة باستخدامها ، والتي وضعت من أجله ، وكذلك مسمياتها ، ومسميات أجزائها المتعددة . وكذلك البيانات المتعلقة بأولئك الذين يستخدمونها ، والعادات ، والمأثورات المرتبطة بها ، وكذلك الأسلوب العام للحياة ، والتكتل الاجتماعى والسكنى .

ويجزم « سايس » حديثه بقوله : إنه من المرجح أن بعض الفولكلوريين في إنجلترا يوافقون على أن الحقل الرئيسى لدراسهم يتألف من المجتمعات التي لم تتأثر تأثراً قوياً ، أو ظلت حتى وقت قريب بمنأى عن التصنيع الواسع النطاق .

ويجدر بنا — قبل أن نتحدث عن محاولات بعض العلماء وضع حد بين الفولكلور والإثنولوجيا — أن نعرض في إيجاز لتعريف مصطلح « إثنولوجيا » .

٢

تعريف الإثنولوجيا

أحدث تعريفات « الإثنولوجيا » هو أنها : علم الإنسان ككائن ثقافى ، أو الدراسة المقارنة للثقافة .

هناك تعريفات أخرى منها : الإثنولوجيا ، هي علم الشعوب ، وثقافتهم ، وتاريخ حياتهم كجماعات بغض النظر عن درجاتهم في التقدم . أو : العلم الذى يمثل المقارنة العامة ، والجانب التفسيري في دراسة الإنسان . هذا ، ونجد أن الإثنولوجيا في أوسع مجالاتها مطابقة للمفهوم الأمريكى « للأثنوبولوجيا الثقافية »^(٢) كما أنها في

(١) وانظر ص ٨٣ وما بعدها .

(٢) Cultural anthropology.

أضيق مجالاتها فرع من فروع الثقافة التاريخية^(١).

وقد ظلت « الإثنولوجيا » معروفة - حتى وقت قريب جداً - كدراسة تاريخية ومقارنة للشعوب البدائية .

لقد كانت الإثنولوجيا بالنسبة لتيلور Tylore وغيره من علماء الإثنولوجيا الأوائل - جزءاً من « التاريخ الثقافي Cultural history » والذي كان - بصفة خاصة - يتعلق بثقافة الشعوب الأمية .

إن المفهوم الرئيسي في الإثنولوجيا هو الثقافة ، وغايتها هي أن تصل إلى نوع من المعرفة العميقة ، والتفهم للإنسان في علاقته مع الثقافة .

٣

الثقافة Culture

لقد بقي الآن أن نوضح في إيجاز مفهوم كلمة « ثقافة » لأهمية هذا الاصطلاح في « الإثنولوجيا » ولأنه سيفسر لنا كثيراً مما سبق . وأخيراً فإننا على ضوء تحديدنا له سنصل إلى فهم الفروق الأولية بينه وبين الثقافة الماثورة التي تحدد لنا مجال التراث الشعبي عندما يحىء موضوع الحديث عنه .

الثقافة هي الحاصل الإجمالي للمسلمات الأيدلوجية ، والسلوك المكتسب ، والخصائص المادية والاجتماعية ، والعقلية المنقولة ، التي تميز الجماعة الإنسانية .

ويعرفها كليم^(٢) Klemm بأنها تتضمن :

العادات^(٣) ، والمعارف ، والمهارات ، والحياة المنزلية والعامة في السلم والحرب وتتضمن أيضاً الدين ، والعلم ، والفن .

(١) هذا التحديد مطابق لمفهوم الإثنولوجيا في الولايات المتحدة ، وبريطانيا .

(٢) ظهرت هذه الكلمة أول ما ظهرت في معجم ألمان في سنة ١٧٩٣ . وظهرت كاصطلاح إثنولوجي في أعمال جوستاف كليم Gustav Klemm (١٨٤٣ - ١٨٥٤) .

(٣) Customs .

وقد ارتضى تيلور في كتابه الشهير « الثقافة البدائية - ١٨٧١ » هذا الاستعمال للكلمة .

هنالك تعريفات أخرى حديثة :

الثقافة أو الحضارة Civilization ،^(١) في معناها الإثنوجرافي الواسع هي ذلك الكل المركب والذي يشمل : المعرفة ، والعقيدة ، والفن ، والأخلاق ، والقانون والعرف ، وأية قدرات أخرى ، كما يشمل العادات^(٢) التي اكتسبها الإنسان كعضو في مجتمع .

إن الثقافة كما ذكرنا مفهوم هام في الإثنولوجيا لأنها تدل على موضوع هذا العلم .

ومع ذلك فليس هنالك اتفاق بين الدارسين على السؤال الرئيسي - ما هي الثقافة ؟

وعلى هذا فإن هنالك عدداً كبيراً من التعريفات الكلاسيكية والحديثة تختلف بحسب خصائصها العامة (وصفية ، تاريخية ، سكلوجية ، وراثية - Genetic الخ ...)

فبالنسبة للاتجاه السيكلولوجي مثلاً ، نجد أن « الثقافة » هي : القدر المكتسب من السلوك الإنساني . أو أنها تشمل « أى عنصر موروث اجتماعياً في حياة الإنسان : مادياً كان أو روحياً » ، وهذا التعريف يلخص ما قال به معظم الإثنولوجيين . ومن التعريفات الموجزة للثقافة ، أنها تتألف من الأفكار ، وأنماط السلوك . وهذا التعريف يمثل المرحلة المتأخرة في مناقشة الثقافة ، فقد انصرف علماء

(١) تستخدم كلمة « ثقافة » في الوقت نفسه بالتناوب مع كلمة « حضارة » غير أن بعض العلماء يرون أنه من الأحسن استخدام الاصطلاحين ميزين ، وعلى هذا فينبغي مراعاة أن مصطلح حضارة يعني مجالا خاصاً بثقافة أكثر تقدماً ، أو كما عرفها بعضهم بأنها : ثقافة مركبة واسعة الانتشار في العادة ، تضم بمصادر (تكنيكية) متقدمة ، وإنجازات روحية رفيعة المستوى في « العلم ، والفن » . وهذا التعريف يشتمل على معظم التفسيرات الشائعة للمفهوم والذي قال به علماء الإثنولوجيا . هنالك تعريفات أخرى منها : أن الحضارة هي درجة من الثقافة المتقدمة بصورة ملائمة ، والتي تتطور فيها الفنون ، والعلوم ، والحياة السياسية تطوراً تاماً .

(٢) Habits .

الإثنولوجيا تدريجياً (بعد سنة ١٩٢٥) عن مناقشة التعريفات المفصلة .

٤

تمييز الفولكلور عن الإثنولوجيا

ومهما يكن من أمر فإن حديثنا عن التشابك بين الفولكلور والإثنولوجيا لم ينته بعد^(١) لكننا نود أن نختم هذا الفصل بأن نذكر رأى « كراب » في وضع حد فاصل بينهما .

لقد أحال « كراب » مآثورات الشعوب ذات الثقافة الراقية على « الفولكلور » أما مآثورات البدائيين فإنها تدخل في مجال الإثنولوجيا (الأنثروبولوجيا) . وتفصيل رأيه هو أن اصطلاح الفولكلور يحمل في الاستخدام المتداول معنيين : ١ - جملة المآثورات « غير المدونة » للناس ، كما تظهر في الإبداع الشعبي ، والعادات والعقائد ، والسحر ، والطقوس .

٢ - العلم الذى يهدف إلى دراسة هذه المواد .

ثم يقول : إن مصطلح الفولكلور والتعريف الذى مر يتضمن بوضوح اجتماع نوعين من التراث معاً : التراث الأدبى والفنى^(٢) من جهة ، والتراث الشعبى من جهة أخرى .

هذه الحالة تتوفر فقط لدى المجتمعات ذات المستوى الثقافى المعين .

على حين أن الشعوب شبه المتحضرة (الهمجية ، المتبريرة) تفتقد الجانب الأول ، وفى مثل حالتهم هذه يكون بناء على ذلك - من غير المعقول أن نتحدث عن الفولكلور .

إن جمع مآثوراتهم ، وتفسيرها - التى هى بهذا التحديد الذى مر - تكون شقوية - فإن ذلك يكون مهمة علوم : الإثنوجرافيا ، والإثنولوجيا (الأنثروبولوجيا) كل فى حدود اختصاصه .

(١) انظر الفولكلور والأنثروبولوجيا ص ٥٥ وما بعدها .

(٢) أى المكتسب بالتعلم .

الفصل الخامس

الفولكلور والأنثروبولوجيا

١

تعريف الأنثروبولوجيا

تعنى « الأنثروبولوجيا » حرفياً دراسة الإنسان ، وبما أن معظم العلوم الاجتماعية والإنسانية ، وبصفة خاصة : علم النفس ، وعلم الاجتماع تقوم أيضاً بدراسة الإنسان على أنه هدفها الأخير فإن الأنثروبولوجيا كعلم تحتاج إلى تعريف محدد .

« وإذاً فهى ذلك الفرع من فروع دراسة الإنسان ، والذى يرى الإنسان فى علاقته بإنجازاته .

وتعنى الأنثروبولوجيا فى معظم أجزاء أوروبا «علم الاحياء البشرى» ، (البيولوجيا السلالية) أو الأنثروبولوجيا الطبيعية^(١) .

ولقد كان نتيجة لانقباض العلم الشامل للأنثروبولوجيا المعروف من قبل : فإن مفهوم الأنثروبولوجيا يختلف تماماً عن المفهوم السابق والذى كان يستخدم فى الفلسفة القديمة حيث كانت تعنى « سيكولوجى » .

وأول من استخدم اصطلاح « أنثروبولوجيا » فى تمييزه عن المجال السيكولوجى ، هو « F.A. Rauch » فى سنة ١٨٤١ ، وعنده أن غاية الأنثروبولوجيا هى اختبار التأثيرات الخارجية ، التى يكون فيها العقل هو الموضوع ، وكذلك التغيرات التى تحدثها هذه التأثيرات .

(١) Physical anthropology. وقد بدأت دراسة الأنثروبولوجيا الطبيعية كفرع من دراسة الإنسان (أنثروبولوجيا) ، وما تزال تحتفظ بهذا الوضع فى البلاد الأنجلو-سكسونية . ونجد فى الهند أن الإثنولوجيا تعتبر الآن فرعاً من فروع الأنثروبولوجيا الطبيعية يعالج دراسة الأجناس . وانظر ص ٢١ .

« الأنثروبولوجيا الاجتماعية :

ويتصل بموضوعنا أيضاً فرع آخر من فروع الأنثروبولوجيا هو :

الأنثروبولوجيا الاجتماعية^(١) وهي ذلك الفرع من علم الإنسان الذى يتعلق بالمؤسسات الاجتماعية للشعوب البدائية ، وللعمامة^(٢) .

وقد بدأت دراسة الأنثروبولوجيا الاجتماعية فى إنجلترا فى سنة ١٩٠٦ عندما عين « فريزر J.G. Frazer » أستاذاً لها فى جامعة ليفربول .

وقد عرف « فريزر » موضوعه بأنه ذلك الفرع من علم الاجتماع الذى يتعلق بالشعوب البدائية^(٣) .

وقد « استعاد مالينوفسكى Malinowski » هذا التعريف ، غير أنه لم يكتفِ بالبحث التاريخي كما كان يصنع « فريزر » الذى استخدم وجهة النظر التاريخية ، لأن « مالينوفسكى » كان وظائفياً كما ذكرنا^(٤) .

= الاصطلاح : إثنوجرافيا فى سنة ١٨٠٧ م بمعنى « وصف الشعوب » ، وهذا هو معناه العام حتى فى الوقت الحاضر ، ولو أنه قد انتقل إلى معان أخرى فى بعض الأقطار .

ومن تعريفات الإثنوجرافيا : الوصف العلمى للنظم الاقتصادية الاجتماعية ، والديارات الثقافية للشعوب ذات المستوى التكنيكي المنخفض . وقد نظر بعض الدارسين إلى الإثنوجرافيا على أنها فرع من الأنثروبولوجيا « الثقافية » ، بل وحتى « الاجتماعية » واعتبرها بعضهم فرعاً من الإثنولوجيا ، كما أن آخرين قد اعتبروها كظهر ملازم للإثنولوجيا (والإثنولوجيا الإقليمية) .

وفى فرنسا تعنى : إثنوجرافيا فى العادة : « إثنولوجيا » ، بل وحتى دراسة الأجناس ، وفى فنلندا تسمى دراسة الثقافة المادية « Material Culture » تسمى إثنوجرافيا ، أو إثنولوجيا مادية .

(١) social anthropology تعتبر الأنثروبولوجيا الاجتماعية ، فى بعض الأقطار مثل بريطانيا ، وفنلندا ، كفرع مستقل . وفى البعض الآخر مثل الولايات المتحدة اتجاهاً معيناً فى البحث من خلال الموضوع الشامل للأنثروبولوجيا .

(٢) The Folk .

(٣) أعرب بعض العلماء المحدثين عن مخاوفهم من خطر أن تصبح الأنثروبولوجيا الاجتماعية أقل من فرع فى علم الاجتماع ، فتتجهز انتباهها فى السلوك الاجتماعى للإنسان فى الحالات البدائية للثقافة فى نطاق الدراسات الإقليمية المتخصصة .

إن الدارس الذى يشغل هذا النوع من العمل : سيجد أن الاتجاه السديد هو تقدير البناء الاجتماعى ، والنظم الاقتصادية ، والدين واللغة ، والتكنولوجيا كشيء أساسى فى فهم الحياة الاجتماعية لأولئك الناس الذين يقوم بدراسهم .

(٤) الوظيفة أو الوظائف Functionalism نظرية ، وفقاً لما ينبغى للظواهر الثقافية أن تدرس مع مراعاة وظيفتها ، أو نظرية ما هى الطبيعة الإنسانية ، كيف تعمل المؤسسات الإنسانية ، ماذا تفعل الثقافة بالإنسان فى جميع مراحل التطور؟ وانظر ما مر فى وظيفة الموروثات الثقافية ص ٢٧ .

وتتمثل الأنثروبولوجيا بمعناها الواسع فى الوقت الحاضر لدى الأمم الأنجلو - ساكسونية ، وبصفة خاصة فى الولايات المتحدة ، وفى معظم بلدان القارة الأوروبية ، وروسيا .

ومن بين التعريفات التى قدمها الدارسون الأمريكيون للأنثروبولوجيا :

١ - تعالج الأنثروبولوجيا الإنسان من حيث هو كائن اجتماعى ، ويشتمل موضوع بحثها جميع ظواهر الحياة الاجتماعية من غير تحديد لزمان أو مكان^(١) .

٢ - الأنثروبولوجيا هى : دراسة الإنسان ، ودراسة أعماله^(٢) .

وعلى هذا فإن الأنثروبولوجيا تهدف إلى فهم الإنسان من خلال دراسة مجالات علمية معينة ، قد تكون مستقلة « كما فى اسكندنافيا » . ولكنها أيضاً مرتبطة ، ويشملها علم واحد .

وتنقسم الأنثروبولوجيا إلى قسمين رئيسيين :

١ - الأنثروبولوجيا الطبيعية .

٢ - الأنثروبولوجيا الثقافية .

وتحت القسم الأخير نجد : إثنوجرافيا وإثنولوجيا . وأحياناً أيضاً نجد - فروعاً أخرى ، وذلك فى حالة إذا لم تكن هذه الفروع ثانوية - نجد : علم الآثار ، والفولكلور ، وعلم اللغة ، والأنثروبولوجيا الاجتماعية .

*

تعريف الأنثروبولوجيا الثقافية :

تعنى الأنثروبولوجيا الثقافية : دراسة الثقافة الإنسانية ، أو هى ذلك الفرع من الأنثروبولوجيا الذى يتعاقى بالثقافة ، وبالمواد الثقافية .

والأنثروبولوجيا الثقافية هى المقابل الأمريكى للإثنولوجيا الأوروبية . وتشمل كما ذكرنا الإثنوجرافيا^(٣) ، والإثنولوجيا .

(١) Boas .

(٢) Linton و هيرسكوفيتس Herskovits .

(٣) الإثنوجرافيا Ethnography أو الإثنولوجيا الوصفية التى تعنى بملاحظة وتسجيل الحقائق الثقافية فى ميدان العمل ، وأيضاً وصف أنواع النشاط الثقافى كما تبدو من دراسة الوثائق التاريخية . وقد ظهر هذا =

وقد عرف « رادكليف براون Radcliffe-Brown » الأنثروبولوجيا الاجتماعية بأنها:
الدراسة النظرية المقارنة لأشكال الحياة الاجتماعية بين الشعوب البدائية .

أما وسترمارك [Westermarck] الفنلندي ، فقد ارتضى أنها فرع من علم الاجتماع ،
وتحددت عنده كدراسة لثقافات الشعوب غير الأوروبية وبخاصة هؤلاء الذين ليس
لهم تاريخ مدون^(١) . وبهذا التحديد فليس هناك مبرر نظري لاستثناء الفولكلور ،
أو التراث الشفوي للقرويين الأميين في أوروبا ، حيث إنهم يقدمون نظائر متعددة
لثقافات الشعوب غير المتحضرة . ونجد أن الاتجاه الحديث لعلماء الأنثروبولوجيا
الأمريكيين هو :

فحص طبيعة المجتمع الإنساني ، والثقافة بوسائل المقارنة المنهجية للمجتمعات .
أما في السويد فيقرر « إريكسون » بأن الأنثروبولوجيا الاجتماعية تطابق
كلا من :

(أ) الإثنولوجيا العامة^(٢) .

(ب) دراسة الحياة الشعبية Folk life research^(٣)

٢

علاقة الفولكلور بالأنثروبولوجيا

تحدثنا في الفصل الأول عن ارتباط « الفولكلور » بالأنثروبولوجيا منذ نشأته ،
وأشرنا إلى الالتباسات التي ترتبت على غموض تحديد مفهومه منذ البدء ، والمناقشات
التي دارت حوله نتيجة لذلك ، وعرضنا أيضاً للمحاولات التي بذلت لتمييز الفولكلور

(١) العلامة المميزة لمدرسة وسترمارك هو تناول الثنائي : الوظائف ، والتاريخي .

(٢) مر تعريفها في ص ٥١ .

(٣) يعني هذا الاصطلاح دراسة الحياة والثقافة الشعبية في الأقطار المتحضرة ، ومن الممكن
تسميته إثنولوجيا ، أو إثنولوجيا إقليمية . كباين للإثنولوجيا العامة . ومجال دراسة الحياة الشعبية :
الثقافة المادية ، والروحية ، والاجتماعية في جميع مظاهرها ، وبالطبع فإنها تشمل الفولكلور . أما غرضها
فهو : تفهم الثقافة الشعبية في الأقطار المتحضرة . وانظر ما مر في هذا الموضوع ص ٤٩ ، وما بعدها .

عن الأنثروبولوجيا ، وقلنا إنه كان من بينها استبعاد الجانب المادي ، واللغة ، واستخدام
الفنون الآلية والحرف ، والخصائص الطبيعية للجنس من مجاله . وأوردنا رأى مجلس
جمعية الفولكلور الإنجليزية الذي وضع الفرق في التناول بين عالم الفولكلور وعالم
الأنثروبولوجيا^(١) بالنسبة لبعض المجالات التي يقع فيها الالتباس .

وأوجزنا في هذا الفصل ، وفي الفصل السابق له ، المفاهيم السائدة للإثنولوجيا
والأنثروبولوجيا بفرض أن تعييننا على تفهم وجهات نظر العلماء الذين أوردنا آراءهم
وتعريفاتهم المختلفة للفولكلور :

وأشرنا في الفصل الذي عقدناه للتعريفات الحديثة للفولكلور بأن تضيق مفهومه
وقصره أحياناً على « الأدب الشعبي » أو نحو ذلك قد انبثق من فكرة علماء
الأنثروبولوجيا الأمريكيين الذين أتبعوا الفولكلور للثقافة ، ومن أمثلة ذلك تعريف
باسكوم^(٢) الذي أوردنا جانباً منه ، والذي حدد الفولكلور بأنه فن قول ، وأنه في
جميع أشكاله متعلق بالأدب ، وقد قدم لنا هو سبب هذا التحديد ، وذلك بأن
الموضوعات المختلفة التي يهتم بها علماء الفولكلور تعالج تحت عناوين متفق عليها
في الثقافة المادية ، والفنون التصويرية والتشكيلية ، والتكنولوجيا ، والدين وغيرها
مما يندرج تحت الاصطلاح العام « ثقافة » ، وقد ترتب على ذلك عنده أن الفولكلور
ينحصر في الجانب المتبقي من الثقافة والذي لم يندرج تحت أي من العناوين السابقة ،
وهو يعني بذلك « الأدب »^(٣) .

وقد تعرضنا كذلك لرأى « هيرسكوفيتس » وتضييقه لمصطلح الفولكلور ،
واستخدامه مصطلحات مثل - الأدب البدائي « الشعبي » ، والأدب غير المدون ،
مما يستخدم في مجال الإثنولوجيا لا الفولكلور^(٤) . ونجد أنه متأثر بالمنهج الإثنوجرافي
الذي يصفه بأنه قد أنتج بصورة مستمرة إدراكاً عميقاً بالنسبة لطبيعة ووظيفة الثقافة
الإنسانية ، وكشف عن أخطاء التناول المقارن القديم . والذي ارتكز عليه مفهوم
« الموروثات الثقافية »^(٥) .

(١) ص ١٨ ، ص ١٩ ، ص ٢١ ، ص ٢٢ .

(٢) ص ٣٩ .

(٣) انظر أيضاً تعريف هرج ص ٤٠ . وأيضاً ص ٤١ في نقد هذا التحديد ، ودواعيه .

(٤) ص ٣٩ .

(٥) انظر فصل الموروثات الثقافية ص ٢٣ وما بعدها .

ومن ناحية أخرى نجد أن فيوجلين E.W. Veogelin يقول بأنه بين علماء الأنثروبولوجيا الأمريكيين المشتغلين بثقافات الشعوب الأمية ، يُستخدم الفولكلور للدلالة على الأنواع المختلفة التي انتقلت شفويًا من أشكال النثر والنظم الموجودة بين الجماعات البدائية ، ثم يعقب على ذلك بقوله : إن هذا التحديد في الاصطلاح للدلالة على جانب واحد من جوانب إحدى هذه الثقافات يناقض بمجدة الاستخدام المأوف للاصطلاح نفسه عند دارسي الثقافات الشعبية والقروية . . .

وفي الثقافات الشعبية فإن جانباً كبيراً من حصيلة الثقافة قد انتقل مشافهة ، ومثل هذه المادة التي انتقلت شفويًا فإنها جميعاً تعتبر بصفة عامة « ك » فولكلور » لدى المشتغلين بالدراسات الإنسانية .

وبهذا المعنى العريض فإن الفولكلور لا يحيط - بجميع ألوان المواد الثرية والمنظومة الماثورة فحسب ، بل يشمل جميع الفنون والحرف اليدوية الماثورة ، وكذلك قدرًا شاسعاً من العقائد والعادات الدينية والاجتماعية . والتي تندرج عند علماء الأنثروبولوجي تحت الاصطلاح العام : إثنوجرافيا ،

ثم يقول بأن علماء الأنثروبولوجيا يميلون الآن إلى أن يستخدموا أحياناً اصطلاح « إثنوجرافيا » كمرادف لمصطلح « فولكلور » الذي يستخدمه دارسو الثقافات الشعبية .

كما أننا نجد كذلك أن « اسبينوزا » يرى أن مواد (الفولكلور) في معظم أجزائها هي مواد الأنثروبولوجيا الاجتماعية ، التي جمعت من الأقطار المتبربرة والأقطار غير المتحضرة ، وأيضاً من الجماعات القروية والأمية في الأقطار المتحضرة . وأن هذه المواد قد يكون مصدرها حقائق التاريخ الأنثروبولوجية ، أو يكون قد قام بجمعها علماء الأنثروبولوجيا وعلماء الفولكلور في الأزمنة الحديثة .

ثم يقول بأن الفولكلور يتألف بصفة خاصة من : العقائد ، والعادات ، والمعتقدات الخرافية ، والأمثال الشعبية ، والأغاني ، والأساطير ، وقصص الخوارق ، والحكايات ، والمراسم الطقوسية ، والسحر ، والعرافة ، وجميع المظاهر الأخرى ، والممارسات لدى الشعوب البدائية ، والشعوب الأمية ، وكذلك لدى العامة من الناس في المجتمع المتحضر (١) .

محاولة فصل الفولكلور عن الأنثروبولوجيا

إن المشكلة التي واجهت العلماء لا تتعلق بمادة الفولكلور ، فواضح أن المشكلة الرئيسية في مفهوم الفولكلور هي في علم الفولكلور .

فلقد كان من الصعوبة بمكان إقامة « الفولكلور » كعلم مستقل ، فإن موضوعاته المختلفة مرتبطة بعلوم أخرى كما بينا ، إلى حد أننا نجد أن بعض الفولكلوريين مثل « سانتيف » يرى أنه يجب عرض الدراسات الفولكلورية على مختلف المتخصصين ، فالأدب الشعبي يستعان فيه برأى عالم فقه اللغة ، والموضوعات الأيدلوجية والدينية على الفيلسوف ، والفنون والحرف الشعبية على تكنولوجي ، وهكذا .

وبعض علماء الفولكلور مثل شارلوت بيزن ومثل براتنيك Bratanic يؤثران حصر اصطلاح « الفولكلور » في مواد العلم ، ولا يرغبان في تطبيقه على العلم نفسه .

إن جانباً هاماً من هذه الصعوبات تعجىء كما أُلحنا من قبل إلى تصادم علم الفولكلور مع الشمول ، والتنظيم البالغ للإثنولوجيا ، وذلك لأن المفهوم الرئيسي في الإثنولوجيا يعتبر أحسن مفهوم متطور للثقافة . وإن كان بعض الفولكلوريين مثل « كراب » قد وجد حداً فاصلاً بين العلمين كما ذكرنا من قبل (١) ، فإن الإثنولوجيين من ناحية أخرى يعتبرون الفولكلور واحداً من الفروع الثانوية للإثنولوجيا .

كما أننا نجد أن بعض الفولكلوريين والإثنولوجيين أيضاً يستخدمون كلا الاسمين بالتناوب للدلالة على الفولكلور والإثنولوجيا (٢) . وعلى هذا فإن الموقف مختلط إلى حد ما .

(١) انظر ص ٥٤ .

(٢) مثل : كورسو Corso ، إريكسون Erixon ، فيوجلين Veogelin وغيرهم .

وقد رأى بعض العلماء أن الحل ينجى من اعتبار الفولكلور فرعاً مستقلاً في دائرة علوم الأنثروبولوجيا . .

وقد لاحظ بعض العلماء، أن دراسة الفولكلور مرتبطة - بلا شك - بالأنثروبولوجيا إما من حيث موضوعها ، أو من حيث مناهجها ، وعلى الأرجح بالاثنتين في نفس الوقت .

وهذا الرأي موافق لرأى طومسون كذلك ، وقد قرر كثير من الفولكلوريين بصراحة ، بأن الفولكلور جزء من الإثنولوجيا (سواء أكانت عامة ، أم إقليمية)^(١) .

ولقد عبر طومسون عن صعوبة وضع حدين الفولكلور والأنثروبولوجيا ، فقال إن ذلك يعتبر أحد الأسئلة المعقدة التي استغرقت زمناً طويلاً ، فلقد شغلت الأنثروبولوجيا لحقة طويلة بوصف ما نسميه بالثقافات المأثورة ، وما يدعى بالمجتمعات الأمية .

ومن ناحية أخرى فإننا نجد في كثير من الأقطار الأوروبية أن الناس الذين يسمون أنفسهم - أحياناً - الفولكلوريين ، وأحياناً - الإثنولوجيين قد أنجزوا عملاً مماثلاً في وصف الحياة الشعبية التي هي حصيلة حياة المجتمعات الشعبية في أوروبا .

وأعتقد أن إقرار فواصل بين الفولكلور والأنثروبولوجيا هو سؤال باق ، وبصفة خاصة في الولايات المتحدة^(٢) .

لقد قال الإثنولوجيون : هذا ليس عملنا ، إننا مرتبطون - بصفة أساسية - بالشعوب البدائية .

ويقول معظم الفولكلوريين ، إنه ليس عملنا ، إن الذي نتحدثون عنه ليس « فولكلور » . الفولكلور هو أغان ، وحكايات شعبية ، وأمثال ، وما إلى ذلك . ولكن بالتأكيد ليس من شأنه دراسة أنماط « الأكواخ الخشبية »^(٣) .

(١) من الأمريكيين مثلاً باسكوم Bascom وجامسون Jamson ومن أمريكا الجنوبية مثل دي كارفالو de Carvalho ومن الأوربيين مثل : دياس Dias وبراتنيك .

(٢) انظر ص ٤٢ .

(٣) Log Cabins وهي منتشرة في الولايات المتحدة .

لقد اقترحت من قبل بأن عالم الفولكلور الذي يعالج الثقافة يستخدم تعريفاً واسعاً يشمل دراسة الحياة الشعبية .

إننا قد نترك لعالم الأنثروبولوجيا ، أو لعالم الإثنولوجيا دراسة جميع مجالات الحياة عند الشعوب الأمية .

وإنني أرغب أن أدخل في هذا المجال جميع أنواع التراث ، والتاريخ الثقافي ، لأننا إذا لم نفعل ذلك ، فلن يبقى أحد ليدرس الحياة الثقافية للشعوب المتحضرة . ونود أن نختم هذا الفصل بأن نذكر بأن التوصيات التي تقرر في مؤتمر الفولكلور بأرنهم (هولندا - سنة ١٩٥٥) . تضمنت فعلاً أن الفولكلور علم مستقل وفي الوقت نفسه كفرع من الإثنولوجيا .

ذلك الجزء من السكان الذى استمسك بالتقديمة ، وأولئك هقاليد والعادات الم
الفلاحون ، أو سكان الريف .

وقد كان هذا التحديد أحد الأسباب الرئيسية التى دعت « أندرو لانج »
فيما بعد لأن يعرف الفولكلور بأنه دراسة « الموروثات الثقافية » .

ولم يقبل بعض علماء الفولكلور المحدثين — بصفة خاصة فى اسكندنافيا —
هذا التحديد للمفهوم ، ومن رأيهم أنه مبهم ، ومحدد لنطاق العلم بصورة جائرة ،
وأخيراً لأنه يميل إلى الارتباط بالبدايين ، والقرويين ، وما يشبه ذلك .
ومهما يكن من أمر ، فقد جرت محاولات جديدة لتحديده بطرق مختلفة ،
نذكر منها :

(أ) الأمة ^(١) .

(ب) الطبقات الدنيا ^(٢) .

(ج) الجزء المحافظ فى داخل الحضارة المركبة ^(٣) .

وقد حدد بعض العلماء اصطلاح « الناس » بأنه يتضمن الفلاحين ، وأهل
الريف الذين لا يعتمدون على المدن اعتماداً كلياً .

(د) يدل هذا الاصطلاح على مجموعة « اجتماعية » يربطها ببعضها تراث
مشترك ، وشعور خاص بالترابط أساسه الإطار التاريخى المشترك .

وقد أراد بعض العلماء أن يحدد خصائص ما يسمى بالمجتمع الشعبى ^(٤) ، فقال
إنه مجتمع صغير ، منعزل ، أمي ، متجانس ، يؤلف بينه إحساس قوى بالتضامن
الجماعى ، فى الوقت الذى نرى فيه أن عكس الصفات السابقة موجودة فى الطرف
المقابل . أعنى مجتمع المدينة ^(٥) . أو « المجتمع المتحضر » . وبعض العلماء يرون

(١) nation وهذا التعريف مستحيل فى اللغة الإنجليزية ، وإن كان ممكناً فى اللغات الأخرى .
(٢) انظر ص ١٩ ، ص ٢١ ، ص ٢٥ ، ص ٣٨ ، وانظر تعريف الطبقات الدنيا فى ص ٣٣ .
(٣) نجد فى أوروبا أن الطبقات الدنيا تطابق مجتمع الفلاحين ، والذى هو أكثر أجزاء السكان
محافظاً ، وكذلك فى أمريكا اللاتينية نجد أن كلمة Folk تنطبق على الجماعات القروية (الريفية) .

(٤) Folk society

(٥) Urban society ، وسمت هذا المجتمع — القائم فى إحدى مدن الحضارة — هى : (التركيب
والتنوع ، وتقسيم العمل ، والتكنولوجيا المتقدمة ، والسلوك المتباين ، والعلمانية ، والتنظيم الاجتماعى
المتطور ، والتقدم العلمى وغير ذلك .

الفصل السادس

مصطلح « الفولكلور » مقوماته وخصائصها

نقصد بمقومات هذا المصطلح ، العنصرين الأساسيين الذين يتألف منهما ،
وأولهما هو : الناس الذين ينسب إليهم « التراث » ، وبتعبير آخر حملة التراث
الشعبى ، والصفات التى تميزهم ، والإطار الذى ينتظمهم كجماعة أو كمجتمع .
والعنصر الثانى هو مادة « الفولكلور » وخصائص هذه المادة التى نستطيع بمعرفتها
وتحديدها أن نفرق بين ما هو شعبى ، وما هو غير شعبى ، ثم ما يتصل بذلك من
مثل موضوع الشفاهية والتدوين وتأثيرهما .

١) The Folk الناس

ظهرت هذه الكلمة أول ما ظهرت فى الإثنولوجيا كقطع يسبق كلمة أخرى
وقد حدث هذا فى آخريات القرن الثامن عشر فى ألمانيا ^(٢) .

أما فى الإنجليزية فقد ظهرت فى سنة ١٨٤٠ مع كلمة « فولكلور » . وحين
استخدمت Folk ككلمة مستقلة فى المناظرات التى قامت بين الفولكلوريين
والإثنولوجيين كانت تعنى بصفة عامة المعانى التالية : الجماعة الصغيرة ، الناس
المتخلفين ، مجموعة تربطها معاً الاهتمامات العامة ، العامة من الناس ، الفلاحين .

وعندما قدم « تومز » اصطلاح الفولكلور « Folk-lore كان يعنى بالناس Folk

(١) تعنى كلمة Folk فى الإثنولوجيا : العامة من الناس الذين يشاركون فى الحصة الأساسية
للمأثورات القديمة .

(٢) انظر فولكسكندة ص ٣٢ وما بعدها .

أن الذى يقابل مجتمع المدينة فى الواقع ينبغى أن يكون هو المجتمع الريفي (القروى) Rural Society .

ومهما يكن من أمر فإن ما ارتآه بعض العلماء المحدثين من وصف القرويين بأنهم وجددهم الذين ينطبق عليهم معنى الناس Folk لم يلق قبولاً عاماً . والذى نود أن نتبعه هو ما أكدته المعارضون للتحديد السابق ، حين رأوا أن الصفات التى تميز « الناس » موجودة عند سكان المدينة ، وعند سكان الريف على السواء ، ولأن الفولكلور كما يعيش فى الريف ، يعيش فى المدينة .

ونحن نرتضى — كنوع من التحديد العلمى فقط ^(١) — أن الناس الذين ينسب إليهم التراث الشعبى هم العامة من الناس : القرويون أو سكان الريف بصفة عامة ، وأيضاً الطبقات الشعبية فى المدن .

٢

مادة الفولكلور

مادة الفولكلور هى جميع مواد الثقافة الماثورة ، أو الأساليب المتعارف عليها للفكر والممارسات الإنسانية .

هذه المادة قد ابتدعت بصورة عفوية فى مجموعة من الأشخاص كشىء خاص بهم ، أو من أجل استخدامهم هم ، غير أنها نالت تقبلاً عريضاً كافياً لأن يحظى

(١) يقول بوجز R.S. Boggs إن السؤال من هم الناس Folk ليس فى أهمية ما هو « التراث » lore لأن كل إنسان قد يصبح من ينطبق عليهم هذا الوصف ، إذا ما توطدت الشروط الأساسية للتراث أى طالما يقوم بالمشاركة فى إذاعة هذا التراث وبثه .

لكنه عند ما يقرأ كتاباً ، ويتبع القانون المكتوب الذى وضعته سلطته التشريعية ، أو يتبع القاعدة الأخيرة للنظرية العلمية التى تلقن فى مدرسته ، أو الموسيقى الكلاسيكية ، أو الفن الحديث الذى يشرحه مدرسه . فإنه ليس من ينطبق عليهم هذا التعريف ، لأنه بالأحرى يتبع الثقافة المكتسبة التى تتميز عن الثقافة الماثورة بأنها قد ابتدعتها جماعات قائمة صغيرة من رجال الدين والسياسيين ، والعلماء ، وغيرهم من يفرضون إبداعاتهم الثقافية على بقية المجتمع .

إن بعض الناس ينطبق عليهم هذا المعنى بصورة كاملة لأنهم يعيشون فى بيئة من الثقافة الماثورة ، على حين أن بعض الناس يعتبرون — فى الغالب — مثقفين بشكل كلى ، لأنهم يعيشون فى بيئة الكتب ، والصحف ، والأفلام ، والراديو ومنتجات الآلة . ويبقى بعد ذلك بعض الناس الذين ما يزالون بين بين .

بسرورة ملحوظة ، وكذلك على مدى من الزمن كاف لأن تكتسب خصائص تراثية ، كالجهد بالمؤلف مثلاً ، وكالجهد بالتماذج التاريخية الجغرافية للأشكال الأساسية .

إن الذى يميز مواد الفولكلور ، والذى يعتبر هو المحك لاختبار هذه المواد شيئان هما : التداول ، والتراثية ، بمعنى أن هذه المواد يجب أن تكون متداولة ، وأن تكون ماثورة .

وقد تكون لهذه المواد علاقات أدبية ، وقد تكون مدونة فى شكل ما ، وقد تمد تأثيرها فى الدوائر الثقافية أو فى التراث الأدبى ، وقد تحمل هى عناصر ثقافية أو أدبية ملائمة ، لكن أساساً لكى تصبح « فولكلور » فإن تداولها يجب أن يجرى — أو يكون قد جرى — خلال ذاكرة الإنسان ، مورثة من جيل إلى جيل بواسطة الكلمة المنطوقة ، أو الفعل المقلد أكثر مما يكون عن طريق الصحيفة المطبوعة . فالأول يكون فيما يسمى بالأنماط الأدبية واللغوية والعلمية للفولكلور مثل : (الأساطير والشعر الشعبى ، والأمثال ، والألغاز والسحر ، وغير ذلك) .

والثانى يكون فى الممارسات فيما يسمى بأنماط الأفعال التى تنشأ — غالباً — استخداماً فنياً للحركة الجسمية مثل : (الرقص ، والألعاب الشعبية ، والتمثيل ، والاحتفالات) .

ولما كان « الفولكلور » يجرى فى الذاكرة ، والفعل والتراث الشفوي ، فن الطبيعى ألا يتخذ شكلاً ثابتاً ، فهو بالأحرى نماذج تقريبية يعتمدها التغيير من وقت إلى آخر ، ومن جماعة إلى أخرى ، بل إن هذا التغيير يجرى عليه من قائل ، أو مؤد إلى آخر فى نفس الجماعة ، أو بواسطة الشخص نفسه .

إن جميع مظاهر الفولكلور — غالباً — هى نتاج الأفراد فى الأصل ، ولكن الجماعة احتملتها ثم وضعها فى منوال إعادة الخلق ، ومن ثم فإنها قد أصبحت من خلال التغيير المستمر . والإعادة ، إنتاجاً جماعياً .

وهنا ينبغى أن نجيب عن هذا السؤال ، وهو : هل من الممكن أن يصبح الإبداع الفردى ، أو الذاتى المكتسب بالتعلم جزءاً من الفولكلور ؟

يقول الدارسون بأن مثل هذا الإبداع قد يصبح ، وقد لا يصبح ، لأن ذلك

يتوقف على مدى استطاعته ، أو عجزه عن أن يحظى بالتقبل العام ، والسيرورة لدى الجماعة وأن يحتفظ بذلك لفترة ما .

وقد عرض بعض الدارسين لفكرة الاقتراض الذي يجري بين مواد التراث الشعبي والتراث المكتسب بالتعلم . ومثال ذلك أن ما قد كان ذات مرة فرعاً من فروع المعرفة مثل : « التنجيم » قد يصبح « فولكلور » ، وأن ما قد كان ذات مرة « فولكلور » مثل « جزئية motif » الصليب المعقوف ، قد تؤخذ وتستخدم ، أو تستغل بأسلوب غير شعبي .

وقد يصبح أحد الأعمال الفردية في الفن مثل « تمثال الحرية » رمزاً جماعياً ، ومثل ذلك يصدق على الرمز الجماعي ، فقد يدخل أحد الأقنعة الأفريقية في رسوم بيكاسو . والمقياس هو أن نجد أن مثل هذه الأشياء قد اكتسبت ، واستخدمت ، وانتقلت بأسلوب الفولكلور .

ولعله مما يساعد على توضيح هذه الفكرة أن نعرض وجهة نظر « كراب » في العلاقة بين نوعي التراث الشعبي ، والأدبي عند الشعوب المتحضرة . فليس من الحتم — كما يقول — الافتراض بأن النوعين يتدفقان جنباً إلى جنب كما يحدث في أنابيب المياه المحكمة ، ولكن العكس التام هو الصحيح ، إذ أن هناك خلطاً دائماً ، وتبادلاً مستمراً بينهما في جميع الأوقات .

فواد « الفولكلور » يمتصها الشعراء والفنانون ، على حين أن المواد المكتسبة بالتعلم ، ومعارف الكتاب تتغلغل في الجماهير متكبدة في سيرها تعديلات وتغيرات مختلفة ^(١) .

ونود أن نختم هذه الفقرة بالحديث عن مسألة تدوين المآثرات الشفوية ، فنجد القول بأن انتقال هذه المآثرات إلى التدوين والطباعة لا يدمر صلاحيتها « كفولكلور » بل بالأحرى — نجد أن فترات تجمده هذه ، أو تثبيت أشكاله — تساعد على حفظه حياً ، وتعمل على إذاعته وبثه بين أولئك الذين لم تكن هذه المآثرات أليفة أو لم تكن أساسية بالنسبة إليهم .

(١) أثارت هذه الحقيقة الجدل بين العلماء حول الابداع الشعبي وحلوه ، وقدرته على الانتشار والديوع مما ليس موضعه هنا .

الفصل السابع

دراسة الفولكلور

١

التشابه بين المآثرات

لقد مضى أكثر من قرن منذ أن بدأ علماء الأنثولوجي والفولكلوريون يولون اهتمامهم بصورة جدية لجميع مظاهر التراث الإنساني .

ويظهر تاريخ البحث في هذه المجالات المتصلة بعضها ببعض خلال هذه الحقبة كثيراً من التغيرات ، وكثيراً من البدع التي حدثت من نشاط الدارسين . في بادئ الأمر نجد فقط ملاحظات اعتباطية على التشابه الغريب في العادات والعقائد ، والحكايات ، والأغاني في جميع أجزاء العالم . من هذه البداية أنشأ التطور الطبيعي في الدراسة المسح المنظم الذي أدى إلى حشد كثير من هذه النظائر .

وقد تأثر الدارسون الأوائل تأثراً شديداً بهذه التشابهات ، فلم يكونوا ميالين إلى الاستقصاء بدقة تامة مثل ما كانوا يفعلون فيما يتعلق بالتناظر أو بالتطابق . وعلى هذا فقد صارت لدينا المجموعات الهائلة لفريرز Frazer ، والتي أزهرت في النهاية في الغصن الذهبي The Golden Bough ، وغير ذلك من المجموعات في الحكايات الشعبية .

وقد بذلت المحاولات غير المتأنية ، لتفسير المجموعات الناقصة ، وأيضاً المواد المستوعبة بقدر المستطاع .

وبعض هذه الأعمال قد أنجزت بمهارة فائقة ، وما تزال حائزة لتقدير خبير الدارسين .

تشكيل مدارس الفكر

غير أن الاتجاه المبالغ فيه نحو تشكيل مدارس للفكر كان موجوداً ، وكذلك محاولة حل جميع المشكلات بتطبيق قاعدة مفردة .

وعلى ذلك فقد أصبح لدينا مدارس للانتشاريين ، وللأصوليين^(١) . بل إننا نجد في هذه المدارس حتى التقسيمات الفرعية ، والتي ترى في جميع التشابهات نوعاً من الدلالة الأسطورية ، بل وحتى الدلالة اللغوية .

وقد حدث رد فعل طبيعي مع بداية هذه المحاولات المبكرة لتفسير المواد ، فوجدنا جيلاً أو أكثر من الإثنولوجيين قد اهتموا — بصفة خاصة بالفرائد التي لا نظائر لها في الثقافة التي كانوا يدرسونها .

وقد وجدوا كثيراً مما يتعلق بالتوازي ، والتشابه ، وجنحوا إلى نجس جهود أولئك الذين قاموا بدراسة انتشار المواد الثقافية .

هذه الحقيقة ترتبط بالإثنولوجيين أكثر مما ترتبط بالفولكلوريين الذين لم يوقفوا دراساتهم المقارنة .

إن الذي يتصدى لجمع ثقافة بعينها ينحاز في الغالب إلى الجماعة التي يعمل معها .

ومن الطبيعي أن يحس المرء بأن المادة التي قام بجمعها ذات قيمة فريدة ، وأنها من نواح عديدة أكثر أهمية من تلك التي جمعت من مكان مجاور .

ولكن هذا اتجاه ذاتي ، ولا يدخل في الدراسة العلمية الحقبة للتراث ، وعالم الفولكلور يعترف — بصفة عامة — بأن الدراسة المقارنة تؤلف جانباً من أهم الجوانب في عمله .

(١) Polygeneticists دعاء نظرية الأصول المتعددة المتشابهة ، Theory of polygenesis ، أو معرفة الأصل المستقل في الحكايات على عكس المدرسة الانتشارية : diffusionism التي تنسك بانتشار الحكايات من وجهة نظر « الأصل المشترك » .

مدارس الفولكلور

لقد كان طبيعياً أن تقود التفسيرات المختلفة لمفهوم الفولكلور ، وكذلك الاهتمامات والمناهج المتعددة إلى وجود كثير من المدارس الفولكلورية . ونوجز هنا القول في الإشارة إلى بعض المدارس التي تبحث في الحكايات الشعبية :

١ — المدرسة الأدبية The Literary school^(١)

وقد بدأ أعضاء هذه المدرسة ، كدارسين للسنسكريتية ، وقادتهم دراساتهم لمصادرها بصورة مباشرة إلى الاهتمام بالفولكلور .

وقد حاولت هذه المدرسة أن تثبت الأصل الهندي للحكايات الشعبية الأوروبية .

٢ — المدرسة الأسطورية The Mythological school

مدرسة ماكس مولر Max Müller ودي جوبارناتي De Gubernatis وجاستون باري G. Paris الذين وجدوا أن الحكايات الشعبية « موروثات » باقية من الأساطير القديمة ، وبخاصة أساطير الطبيعة .

٣ — المدرسة الأنثروبولوجية The Anthropological School

ومن أعلامها : لانج A. Lang وجادو Gaidoz وبواس Boas والذين دحضوا حجج المدرستين السابقتين ، وأظهروا الأساس الثقافي للحكايات الشعبية ، ورأوا أنها بقايا حفريّة لثقافات الماضي البعيد^(٢) .

(١) مدرسة (كوسكين ، وبني) Casqoin, Benfey ويطلق عليها أيضاً اسم المدرسة الهندية : Endic school

(٢) اهتمت هذه المدرسة بعلم اللغة ، ودعوا إلى تسجيل المواد اللغوية ودراستها بدقة تامة ، وعندهم أنه ليس هناك ما يقوم مقام النصوص والتحليل اللغوي .

وقد استخدموا بصفة عامة — المنهج المقارن Comparative method والذي يركز على ملاحظة عامة وهي أن الثقافة تتطور بصورة متوالية ، وبالتالي فإن كل شعب يمر بهذه المراحل العامة من التطور ولكن ليس بنفس الدرجة .

٤ - المدرسة الشعائرية (الطقوسية) The Ritualistic School

ومن أئمتها (سانتيف) Saintyves ، وراجلان Raglan وهيمان Hyman وغيرهم .
وقد حاولت هذه المدرسة إقرار الأصل الشعائري للحكايات .

٥ - المدرسة التاريخية الجغرافية The Historic Geographic School

ومن أعلامها : كرون Krohn وآرني Aarne وطومسون Thompson ، وتختلف هذه المدرسة عن المدرسة الهندية ، والأنثروبولوجية في أن منهجها قد جاء ابتداء من دراسة الحكايات الشعبية الأوربية ، وعملت في مناخ إنساني خالص .
وقد هتمت هذه المدرسة بصفة خاصة بالجمع والتصنيف لمواد الفولكلور .
وقد أكدوا في دراستهم لانتشار الحكايات الشعبية المختلفة أهمية الحصول على صور عديدة للحكاية الواحدة^(١) .

٦ - المدرسة التحليلية النفسية ، أو مدرسة التحليل النفسي^(٢)

The Psychoanalytic School

٧ - وأخيراً المدارس الوظيفية الحديثة Functional School^٣ والتي تقوم بفحص الحكايات في بيئاتها .

٤

علم الفولكلور

ذكرنا في التعريف الذي أقره مؤتمر أرنهم أن الفولكلور من حيث مادته هو :
المأثورات الروحية الشعبية وبصفة خاصة المأثورات الشفوية ، وأنه أيضاً هو العلم الذى يدرس هذه المأثورات .

(١) ينسب إلى هذه المدرسة ما يسمى بالمنهج التاريخي الجغرافي «Historic Geographic Method»
و المنهج الفنلندي ، والذي يرى أن لكل حكاية ، وأيضاً لكل نبذة في الفولكلور تاريخها الخاص ،
ويجب دراستها مستقلة عن غيرها .

(٢) مدرسة روهام Rohiem ولاجر كرانز Lagercrantz .

وإذا كانت العلوم - كما يقول أحد الدارسين - تتميز غالباً بموادها ، فإنها تتميز بصورة أكثر انضباطاً بوجهة نظرها المنفردة^(١) .
والنقطة الأساسية في التناول بالنسبة لعلم الفولكلور ، أو وجهة نظره هي اهتمامه الأول والأساسي بمواد الفولكلور .

فعلم «الفولكلور» هو ذلك الفرع من المعرفة الإنسانية الذى يجمع ويصنف ويدرس بأسلوب علمي مواد الفولكلور بغرض تفسير الحياة والثقافة الشعبية عبر العصور . إنه واحد من العلوم الاجتماعية التى تدرس وتفسر تاريخ الحضارة^(٢) .
أما المنهج الذى ينبغى أن يتبعه علم الفولكلور في دراساته فللدارسين فيه آراء كثيرة تبعاً لوجهة نظرهم ومدارسهم المختلفة التى أشرنا إليها ، ولكننا نذكر هنا بعض هذه الآراء :

أ - تشمل دراسة الفولكلور : الجمع ، والتصنيف ، والتفسير للمواد المأثورة .
والتصنيف يقتضى التفسير إلى مدى معين . والتفسير ينشد أن يكتشف المعنى الأصلي ، والاستعمال ، وكذلك تاريخ هذه المواد بغرض بيان ، وتفسير انتشارها ووصف خصائصها الأسلوبية^(٣) .

ب - مناهج دراسة الفولكلور هي : جمع المواد كما هي فعلاً من غير أن يقحم عالم الفولكلور تعليقاته السابقة ما أمكن بالنسبة للدوافع البدائية التى أوجدت الفولكلور . ثم مقارنة المواد لتحديد ما هو متشابه وما هو مختلف ، في هذه الظواهر في الجماعات البشرية المتعددة .

وكذلك اختبار العقائد التى تتضمنها هذه المواد . وأيضاً اختبار الدوافع الاجتماعية والسيكولوجية التى أنتجتها .
وأخيراً اختبار وظائفها^(٤) .

(١) فالذى يميز الفولكلور عن غيره من العلوم التى تدرس المواد التى يدرسها هو اختلاف وجهة النظر ، فالقانون قد يدرس العادات ، وكذلك الفولكلور ، وعلم الاجتماع ، والأنثروبولوجيا . وانظر رأى بيرن ص ٢٠ - ٢١ .

(٢) هذا التعريف هو تعريف سبينوزا A. Espinosa .

(٣) A. Taylore .

(٤) R.D. Jameson .

ونستطيع أن نقول بإيجاز بأن علم الفولكلور يجب أن يبدأ بجمع المادة وتصنيفها . وعلى حد قول « كراب » : إذا كان منهج « كرون » التاريخي الجغرافي لا يمكن الاستغناء عنه في تتبع انتشار المادة الفولكلورية ، فإن المنهج المقارن منهج ما نهاردت Mannhardt « وفريزر » خير طريقة للبحث عن الأصول .

٥

المأثورات الروحية ، والتراث الشعبي

أشرنا من قبل إلى ما استقر عليه الرأي في مؤتمر الفولكلور من تعريف الفولكلور بأنه « المأثورات الروحية الشعبية ، وبخاصة التراث الشفوي » . وعلى هذا فإنني أود أن تقتصر في استخدامنا لكلمة « فولكلور » في اللغة العربية على هذا التحديد .

غير أننا من ناحية أخرى . ومن خلال عرضنا لتاريخ اصطلاح الفولكلور ، والتفسيرات المتعددة لمفهومه ، واتجاهات العلماء المختلفة حول هذا المفهوم ودلالته وما يمكن أن يندرج تحته من موضوعات . قد توضحت لدينا أهم الدواعي التي اقتضت تضيق مفهومه . وفي مقدمتها أنه لم ينشأ كعلم مستقل ، وأن موضوعاته مرتبطة بموضوعات أخرى أظهرها الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا .

كما أننا قد تعرفنا كذلك على الجانب الآخر ، والذي تمثله رغبة بعض الدارسين في توسيع مفهوم الفولكلور ، واستخدام هذا المفهوم بصورة أكثر شمولاً في بعض الأقطار^(١) بحيث تغطي جميع مجالات ما يمكن أن يسمى بالثقافة الماثورة . ففي السويد . كما ذكرنا من قبل ، نجد أن الفولكلور يدخل في إطار دراسة

الحياة الشعبية ، حيث تناول الشامل للمادة الثقافية وتاريخها ، والاقتصاد ، والتكنيك ، والاستيطان ، والفنون ، والعادات ، والمؤسسات الاجتماعية ، والمعتقدات والقصص ، والمعرفة الماثورة ، وما يسمى بصفة عامة فولكلور .

وعرضنا كذلك للمصطلح الألماني « فولكسكند » . ولرغبة العلماء الإنجليز المحدثين في التسوية بينه وبين مصطلحهم « الفولكلور » . وقد أشرنا أيضاً إلى أن منشآت الفولكلور الحديثة قد أخذت في مجال عملها دائرة أكثر اتساعاً مما تدل عليه كلمة « فولكلور » أو المأثورات الروحية (الشفوية) .

ومن الممكن أن نشير هنا بإيجاز إلى المنهج الذي تتبعه مدرسة الدراسات الاسكتلندية في دراستها . فنجد أنه بصفة عامة يتضمن ، التسجيل ، والفحص للمأثورات الروحية والمادية للمجتمعات القروية في اسكتلندا . مع اهتمام خاص بمأثورات عصر ما قبل الصناعة^(١) .

وقد عبر « سلفان O'Sulphan » في حديثه عن المنهج السويدي الذي تتبعه لجنة الفولكلور الإيرلندية ، وأنه يبدأ مع التراث الروحي والمادى فيتناول فيما يتناول الاستيطان والإقامة ، وحياة الناس في الحقل وفي البيت ، وما يرتبط بذلك ، ثم تأتي بعد ذلك دراسة المجتمع والعلاقات الاجتماعية ، وتطور المدن والقرى ، والتقسيم والزمن ، ثم التراث الأسطوري والتاريخي ، ثم الأدب الشعبي بأنواعه ، وغير ذلك مما سنفصله في حينه .

لكن الذي نود أن نعرضه هنا هو رأيه في وجود خطين رئيسيين للتراث الشعبي هما : الروحي ، والمادى ، وأن دراسة التسلية مثلاً أو إزجاء وقت الفراغ ، تقتضي أن يدخل في الاعتبار - ليس فحسب - أنماط الألعاب ، بل وأدوات اللعب ، والأشياء التي يستخدمها الناس عندما يمارسون هذه الألعاب الشعبية ، وكتيجة لذلك فإنه ليس في مقدور عالم الفولكلور ، وعالم الإثنولوجيا أن يتفصلاً تماماً ، وخاصة في العمل الميداني .

والنتيجة التي نود أن نصل إليها من كل ذلك هو أن ندرك الدواعي التي اقتضت

(١) انظر فصل « منشآت الفولكلور الحديثة » ص ٧٨ وما بعدها .

(١) كندا ، أمريكا اللاتينية ، السويد ، وانظر ص ٤١ - ٤٣ ، ص ٤٩ - ٥١ .

استخدام اصطلاح جديد أكثر وفاء ودلالة من اصطلاح المأثورات الروحية الشفوية أو الفولكلور .

أما هذا الاصطلاح فهو : التراث الشعبي Folk tradition وأعتقد أنه من الأوفق أن نعرض أولاً بصورة مجملة لمفهوم « الثقافة المأثورة » والثقافة الشعبية ، وكذلك لمفهوم « التراث الشعبي » ، والتفسيرات المختلفة له .

أما الموضوعات التي يتضمنها هذا المفهوم : « التراث الشعبي » فسوف نفصلها في نهاية هذا القسم من الكتاب بعد التعريف بجهود منشآت الفولكلور الحديثة .

الثقافة المأثورة^(١) Traditional Culture

هي الثقافة المتوارثة في المجموعة (من الناس) التي تحمل الثقافة . ففي سائر الطبقات الاجتماعية يوجد قدر من الثقافة التي تكون غالباً موروثية ، وهي على الأقل - مستوعبة ، وتمثلة بصفة فردية ، بحيث يمكن اعتبارها مأثورة ،

وتعتبر الثقافة الشعبية نفس الشيء تماماً كالثقافة المأثورة الحية .

ولما كانت جميع الثقافات تحتوي على مكونات مأثورة ، فينبغي أن نلاحظ أن الثقافة المأثورة تعني ثقافة عبرت خلال فترة معينة من الزمن في الشكل الذي تظهر نفسها به .

(١) هذا المفهوم ابتدعه إريكسون كاصطلاح ميز الثقافة الشعبية Folk culture ويستخدم علماء الإثنولوجيا الإنشائية اصطلاح الثقافة الشعبية ، ويعني في أوروبا : ثقافة متخلقة ومأثورة تماماً ، وهي مطابقة في الغالب للثقافة القروية . لكن علماء الاجتماع الذين يعالجون الثقافة الشعبية « يحدونها كثقافة تقابل اصطلاح الحضارة » . هذا ، ويعتبر التفريق بين الثقافة الشعبية والحضارة مبحثاً رئيسياً عند علماء الأنثروبولوجيا الأمريكيين الذين عرفوا الحضارة كثقافة معينة لمجتمع متحضر ومتقدم تكنولوجياً .

التراث الشعبي Folk Tradition

« التراث » هو الثقافة ، أو العناصر الثقافية التي تلقاها جيل عن جيل ، أو التي انتقلت من جيل إلى جيل آخر .

وعلى الرغم من أن هذا هو التعريف العام لمصطلح « تراث » tradition فإن بعض الدارسين يرى أن هذه الكلمة يتوقف مدلولها على السياق الذي تستخدم فيه ، أو على القرائن الملازمة للمعنى .

وعلى ذلك فإن هنالك تفسيرات مختلفة لما تعنيه كلمة « تراث » منها :

التراث الشفوي^(١) ، أو التراث الشعبي ، أو الإبداعات الأدبية الشعبية^(٢) ، وبخاصة الحكايات .

ونجد أن مفهوم التراث كما يستخدمه علماء الإثنولوجيا الأوروبيون، والفولكلوريون أيضاً - قريب من مفهوم « الثقافة » أو مرادف لها .

*

ويشمل « التراث الشعبي » : المعتقدات الشعبية ، والعادات ، تماماً كما يشمل الإبداع الشعبي . وهو بصفة عامة يمثل الموضوعات التي تنتمي إلى الفولكلور ، وإلى دراسة التراث الشعبي ، أو إلى دراسة الإبداع الشعبي .

ومهما يكن من أمر فإن الوحدة التي تنتظم هذه الموضوعات كلها ينبغي أن تتضح في هذه الحقيقة وهو أن هذا التعريف يشمل على جميع مجالات الثقافة الروحية .

(١) يطلق اصطلاح التراث الشفوي Oral tradition على جميع جوانب المأثورات الثقافية التي انتقلت شفوياً .

(٢) تشكل الإبداعات الأدبية الشعبية Folk fiction جانباً هاماً من جوانب التراث الشعبي ، وتشمل الحكايات الشعبية ، والأغاني ، والألغاز والشعر الشعبي وغيرها .

إن جميع الأعمال الهامة في مجال اللغة الفنلندية، والأدب ، والفولكلور قد سارت بتوجيهها من وقت نشأتها حتى اليوم^(١).

ونذكر من أعلام الدارسين الفنلنديين « كارل كرون. K. Krohn (١٨٦٣ - ١٩٣٣) ، الذي عين في سنة ١٨٨٨ ليحاضر في الفولكلور الفنلندي والمقارن في جامعة هلسنكي Helsinki ، وبذلك كانت الجامعة الفنلندية أول جامعة في العالم تنشئ « كرسيًا » للفولكلور .

وبالإضافة إلى جهود « كرون » في جمع مواد المأثورات الشفوية ، فإن له فضلاً آخر في تطوير المنهج التاريخي الجغرافي .

ومن هؤلاء الرواد أيضاً الذين ساعدوا في تطوير هذا المنهج في مجال الحكايات الشعبية « آرنى آرنى A. Aarne (١٨٧٦-١٩٢٥) الذي قام بتصنيف جميع الحكايات المعروفة في التراث الأوربي ، وميز أنماطها بأرقام يمكن الاستدلال بها .

أرشفات الفولكلور

إن أهم البواعث التي دعت إلى قيام كثير من « أرشفات » الفولكلور الأوربية هو رد الفعل ضد العنصر الأجنبية التي أخذت تهدد الميراث الثقافي المحلي : اللغة ، والتراث الشعبي . على أنه ينبغي أن نستبعد ما يمكن أن يتبادر إلى الذهن من ضرورة تأثير هذا الحماس القوي في عمل مثل هذه المنشآت ، فليس صحيحاً - في مثل هذه الأقطار - أن نتكلم عن القومية كإنتصار يحول ضد البحث المنهجي . فلقد كان الدافع الرئيسي في بعض هذه الأقطار هو محبة تاريخ الشعب ، وحفظ تراثه القديم ، وفي بعضها الآخر كان الدافع لإنشاء أرشفة للفولكلور هو رد الفعل ضد التصنيع والمنظمات المستحدثة التي تهدد بصورة واضحة التراث الشعبي .

(١) يشمل أرشفة الفولكلور بالجمعية حتى (سنة ١٩٥٨) على نحو (١٥٠٠٠٠٠٠٠) مادة في المأثورات الفنلندية الشعبية ، وبلغت الزيادة في سنة ١٩٥٨ وحدها (١٥٠٠٥٧) نبذة .

الفصل الثامن

منشآت الفولكلور الحديثة

قبل أن نفصل القول فيما يختص بمنشآت الفولكلور الحديثة ينبغي أن نشير في إيجاز إلى جهود مدرسة رائدة في الفولكلور هي « المدرسة الفنلندية » .

المدرسة الفنلندية :

منذ منتصف القرن التاسع عشر قدم الفنلنديون طائفة من خيرة الدارسين في مجال الفولكلور ، الذين ساعدوا على تقدم علم الفولكلور ، وامتد تأثيرهم خارج حدود بلادهم .

ولقد صدر أول كتاب في الفولكلور في فنلندا في سنة ١٧٠٢ ، وكان مجموعة من الأمثال الشعبية ، ومن قبل ذلك صدرت أول مجموعة من أغاني السحر أو التعاويذ Rune في سنة ١٦٧٥ ، وتلتها مجموعة أخرى في سنة ١٧٣٣ م .

وفي سنة ١٨٣١ تأسست الجمعية الأدبية الفنلندية ، أسسها جماعة من شباب المدرسين ، وقد أخذت هذه الجمعية على عاتقها تنفيذ برنامج شامل يقوم على بث المعرفة بالشعب وبنخائره لمساعدة اللغة الفنلندية على التطور . وكذلك نشر الأدب باللهجة الدارجة بغرض استخدامها لدى الطبقات المثقفة والجماهير معاً .

وبذلك أصبحت هذه الجمعية أقدم جمعيات الفولكلور في العالم . وفي فترة مبكرة تعود إلى سنة ١٨٣٦ نشرت الجمعية تطلب من سكان الريف في إلحاح جمع مواد « الفولكلور » وإرسالها إليها .

وقد حققت الجمعية نجاحاً ملموساً في هذا المجال ، ليس هذا فحسب ، بل

وكما قال أحد علماء الفولكلور ، إن هذه هي الفرصة الأخيرة المتاحة لهذا الجيل لكي يتوفر على جمع التراث الشعبي .
لقد أثار رد الفعل هذا عاطفة إنقاذ الميراث الثقافي ، وبصفة خاصة الثقافة القروية القديمة .

أرشيف أبسالا :

عرضنا في حديثنا عن الفولكلور والإثنولوجيا للاهتمام المبكر بالحياة الشعبية في السويد ، هذا الاهتمام الذي يعود إلى القرن السابع عشر كما ذكرنا^(١).
وفي آخريات القرن التاسع عشر أبدى طلاب جامعة « أبسالا » اهتماماً عميقاً باللهجات الشعبية السويدية ، وألفوا أول جمعية تعمل على تطوير دراسة اللهجات ، وجمع التعبيرات القديمة .

على أنهم لم يقتصروا اهتمامهم في دائرة المادة اللغوية ، أو الملاحظات اللغوية بل إن مجال نشاطهم امتد - في تسجيلاتهم واختباراتهم - ليشمل مواد الفولكلور والإثنولوجيا .

وقد بدأ معهد « فقه اللغة » الفولكلور في أبسالا عمله في سنة ١٩١٤ ، ويشتمل على قسمين رئيسيين ، قسم للبحث اللغوي ، وما يقتضيه مثل هذا البحث من جمع المواد ، أما القسم الثاني فهو للفولكلور ، والإثنولوجيا ، وإن كانت عملية الجمع مشتركة بين القسمين توفيراً للجهد .
ولقد قام هذا المعهد على فكرة أساسية هي أن فقه اللغة ، ودراسة الثقافة لا يمكن أحدهما أن يستغنى عن الآخر .

(١) انظر ص ٣٣ .

(٢) أشرنا من قبل إلى اصطلاح « الفواكر الشعبية (ص ١٤) الذي استخدم لأول مرة في سنة ١٨٣٤ في السويد للدلالة على الفولكلور . أما الآن فالاصطلاح المستخدم هو اصطلاح : « دراسة الحياة الشعبية » ويشمل الفولكلور (انظر ص ٤١) في تعريف هذا الاصطلاح .
وفي بادئ الأمر استخدمت الجامعات السويدية اصطلاح « الإثنولوجيا الشالية Nordisk etnolgi » ، ولكنها تستخدم الآن الاصطلاح السابق « دراسة الحياة الشعبية Folkkliv for skning » والذي يشمل جميع مجالات الموضوع .

ويعتبر « أرشيف » الفولكلور في أبسالا أقدم أرشيف أوربي منظم^(١) ، وخلال هذه الحقبة الطويلة . استطاع هذا « الأرشفة » أن يؤدي دوراً هاماً في تطور النظم والأساليب الفنية لجمع مواد « التراث الشعبي » وتصنيفها ، وأصبح نظامه المعروف باسمه Uppsala System هو النظام المتبع في كثير من منشآت الفولكلور الأوربية ، والذي بلغ غايته وتطور بنجاح معترف به لدى لجنة الفولكلور الإيرلندية .

لجنة الفولكلور الإيرلندية^(٢) :

ولقد كان النزوع القوي الذي أشرنا إليه هو الدافع الذي حدا بالإيرلنديين إلى الاهتمام بالتراث الشعبي وجمعه وتسجيله ، وكذلك العمل على إحياء اللغة الإيرلندية .

وقد بدأ ذلك منذ وقت مبكر ، يعود إلى أواخر القرن الثامن عشر ، لكن أول مجهود منظم لجمع المآثورات الشفوية بدأ مع تأسيس الجمعية الإيرلندية للفولكلور في سنة ١٩٢٦^(٣) وقد أصدرت هذه الجمعية نشرة دورية للفولكلور Béaloideas ما تزال تعتبر بأنها أهم المصادر المطبوعة بالنسبة للدارسين ، وقد نشرت الجمعية منها أجزاء خاصة لما تم جمعه من الأغاني والحكايات الشعبية ، وأسماء الأماكن Place-names .

وفي سنة ١٩٣٠ أنشأت الحكومة الإيرلندية معهداً للفولكلور The Irish Folklore Institute بغرض جمع الفولكلور الإيرلندي ، واختباره ، وحفظ المادة للدارسين . وقد قام هذا « المعهد » بجمع مادة طيبة من التراث الإيرلندي ، والأسكتلندي الكلتى Scottish Gaelic .

كما قام كذلك بتكوين مكتبة ضخمة للمراجع في الفولكلور الأوربي ، وفي الإثنولوجيا . وفي سنة ١٩٣٥ استبدل بهذا المعهد لجنة الفولكلور الأيرلندية . فأخذت

(١) يتبع أرشيف أبسالا ، وأرشيف جامعة لوند Lund نظاماً مائلاً ، أما أرشيف جامعة استكهلم ، وجوتنبرج Goteborg فيتبعان نظام المجموعات المتبع في الدانمرك .

(٢) The Irish Folklore Commission .

(٣) The Folklore of Ireland Society .

على عاتقها منذ البداية أن تجمع كل قسمة من قسمة الأدب الشعبي، وأيضاً التراث التاريخي الاجتماعي للمجتمع القروي، وبصفة خاصة لتلك المناطق التي ما تزال فيها اللغة الإيرلندية حية^(١) ويمكن تلخيص عمل «اللجنة» في جمع، وحفظ، ودراسة جميع مجالات «التراث الشعبي الإيرلندي».

وقد وصفت اللجنة عملها في البحث والاستقصاء - كما سبق أن أئنا - بأنه أكثر اتساعاً مما يتضمنه اصطلاح «فولكلور».

وعلى هذا فيمكن القول بأنها معنية بجميع أشكال الفكر والنشاط الإنساني إلى أبعد الحدود التي تذكر فيها هذه الأشكال في «التراث الشعبي»^(٢)، أو بعبارة أخرى العناية بتسجيل كل شيء من السمات الماثورة يمكن أن تلقى ضوءاً على الحياة الاجتماعية والثقافية للشعب الإيرلندي في الماضي.

٢

متاحف الفولكلور

سنقتصر في حديثنا هذا على التعريف باثنين من أهم هذه المتاحف وهما : «المتحف الشعبي الويلزي» ، والمتحف الشمالى الكبير في استكهلم.

المتحف الشعبي الويلزي^(٣) :

أشرنا من قبل إلى ما يعنيه اصطلاح «متحف شعبي»^(٤)، ولكننا نود أن نضيف هنا وجهة نظر القائمين على هذا المتحف في تعريفهم له ، فالمتحف الشعبي

(٢) مما يدل على الجهود التي بذلتها اللجنة خلال ربع قرن منذ قيامها واستخدامها للأساليب العلمية الحديثة في أرشيفها ، أن حصيلة من مواد التراث المختلفة حتى سنة ١٩٥٦ هي (٢,٥٩٥) مجلدات، ويمكن القول دون تردد إن هذا العدد قد أوشك أن يتضاعف إن لم يكن قد تضاعف بالفعل . أما حصيلة اللجنة من الحكايات الشعبية بمختلف أنواعها فقد بلغت في سنة ١٩٦٠ (٤٠,٠٠٠) أربعين ألفاً .

(٢) انظر موضوعات «التراث الشعبي» ، Folk tradition في نهاية هذا الفصل .

(٣) Welch Folk Museum وقد أنشئ هذا المتحف في كارديف في سنة ١٩٤٦ .

(٤) انظر ص ١٣ .

يمثل حياة وثقافة الأمة مصوراً أو واصفاً الفنون والحرف «الشعبية» . ويشتمل كذلك على وصف ألوان النشاط العقلي والروحي (الدراما ، والرقص والموسيقى) بقدر المستطاع .

وغرض هذا المتحف أن يعرض بشكل منظم مواد الحياة والثقافة ليسر للباحثين دراسة تفصيلات الحياة الشعبية ، وأطورها التاريخية .

وعلى هذا فإننا نجد في هذا المتحف أنماطاً مختلفة من الأثاث والأدوات المنزلية التي تمثل الطبقات الاجتماعية في مختلف العصور . كما أننا نجد فيه كذلك قسماً خاصاً بالأزياء الشعبية .

وقد أفرد في هذا المتحف جانب لما يعرف بمتحف الهواء الطلق The Open-Air Museum بغرض تمثيل بيئة الحياة القومية .

ويقوم المعهد إلى جانب أغراضه السابقة ، ببذل الجهود في تسجيل اللهجات الشعبية ، وكذلك المأثورات الشعبية : العقائد ، والممارسات ، والأغاني ، والموسيقى الشعبية .

وهو من ناحية أخرى يعمل على إحياء الحرف والصناعات الشعبية القديمة ، بغرض توضيح تطور المجتمع في حقبة مختلفة .

المتحف الشمالى (استكهلم)^(١)

يعتبر هذا المتحف الذى أسس في سنة ١٨٧٣م -^(٢) يعتبر الآن مؤسسة كبرى للدراسات الإثنولوجية والفولكلورية ، وبحوث التاريخ الثقافي في إسكندنافيا . أما هدفه فهو تصوير الحياة الشعبية في السويد في أوسع نطاق خلال العصور المتعاقبة (من أواخر العصور الوسطى حتى الوقت الحاضر) . على أن تغطي نشاط جميع الطبقات . ومجالات حياتهم المختلفة .

(١) Nordiska museet, Stockholm .

(٢) انظر ص ٣٣ .

ومن ألوان نشاطه : دراسة البيوت القديمة ، والأبنية التي ما تزال قائمة في جميع أنحاء السويد .

كما أنه يعنى كذلك بالحرف والصناعات اليدوية القديمة ، وبالعوادات والعقائد الشعبية ، والأزياء المختلفة ، والفنون القروية ، والطب الشعبي وغير ذلك مما يمكن تسميته بصفة عامة بالثقافة القروية ، والتي تشمل الأثاث والأدوات بأنواعها ، واستخداماتها المختلفة . وبإيجاز كل ما يمكن أن يشكل الحياة اليومية ، وعمل سكان الريف . ويندرج تحت ذلك بالإضافة إلى ما أشرنا إليه - الجانب الاجتماعي للحياة الريفية .

وقد أنشأ المعهد - بالاشتراك مع جامعة استكهلم - معهداً لدراسة الحياة الشعبية (إثنولوجيا) .

ويضم أرشيف هذا المتحف مجموعة غنية جداً من البطاقات ، والتسجيلات للأساطير ، والحكايات الشعبية ، والألغاز ، والألعاب الشعبية ، وما يرتبط بها .^(١) ويعتبر أرشيفه « الفوتوغرافي » أكبر « أرشيف » في أوروبا^(٢) .

ويقوم بتغذية أرشيف المتحف بالبيانات ، والمجموعات ، أربعمئة متطوع متشرين في جميع أنحاء السويد ، ويعملون طوال أيام السنة .

متحف سكانسن^(٣)

وإلى جانب المتحف الشمالى يقوم متحف الهواء الطلق الشهير « سكانسن » وهو فرع منه ، ويعتبر أول متحف من نوعه في العالم .

وقد افتتح في سنة ١٨٩١ ، ليكون معرضاً للحياة الشعبية ، والمباني القديمة ،

(١) بلغت مجموعات المتحف في (سنة ١٩٦٠) (٣٠٠.٠٠٠) بطاقة ، وتنمو سنوياً بزيادة قدرها (٥٠ ألفاً) بالإضافة إلى أثنى تسجيل للحكايات ، ونحو ثلاثة آلاف للأساطير وقصص الخوارق ، وأثنى عشر ألفاً للألغاز ، وخمسين ألف بطاقة للألعاب الشعبية وبيئاتها .

(٢) تربو هذه المجموعة على نصف مليون .

(٣) The Skansen Open air museum .

وحديقة للحيوانات الإسكندنافية الحية ، ومكاناً للترفيه ، تؤدي فيه الحفلات الموسيقية ، والرقص الشعبي ، والتثيل وغير ذلك .

وقد استطاع هذا المتحف أن يحفظ ما بقي من مظاهر الحياة الاجتماعية منذ العصور الوسطى .

٣ - معاهد الفولكلور

ليس من غرضنا في هذا الحديث الموجز عن منشآت الفولكلور الحديثة هو الإحصاء ، وإنما غرضنا الأساسي هو التعرف على وظيفة هذه المنشآت ، وجهودها وما تستخدم من أساليب علمية في حفظ التراث الشعبي ودراسته .

ولقد وضع من حديثنا عن « معهد » الفولكلور الإيرلندي ، أن تعبير « معهد » للفولكلور لا يقصد به المعنى المباشر للكلمة ، وإنما هو بالأحرى ، مكان للبحث المنهجي وما يتصل بهذا الغرض ، من توفير المادة ، وتصنيفها ، ودراستها .

وسنكتفي في هذه الفقرة بعرض نموذجين لمعاهد الفولكلور ، أحدهما خاص ، تقتصر جهوده على ألوان بعينها من المأثورات الشفوية . أما الآخر فيجعله ممتد إلى نواح كثيرة تتجاوز مدلول كلمة « الفولكلور » كما أسلفنا من قبل . وأول هذين المعهدين هو :

١ - المعهد الشمالى للأدب الشعبي (بكونبهاجن)^(١) :

يعتبر هذا المعهد أحدث معاهد الفولكلور ، فقد بدأ نشاطه في أبريل سنة ١٩٥٩ ، وإن كان من الممكن اقتفاء تاريخه إلى المؤتمر الشمالى الثامن للفولكلور الذى انعقد في « أوسلو » في سنة ١٩٤٦ ، حيث اقترح فون سيدو C.W. Von Sydow إنشاء معهد دول للحكايات الشعبية في كوبنهاجن .

ثم عدل هذا الاقتراح . وفي اجتماع اللجنة الثقافية الشمالية في هلسنكي في سنة ١٩٥٦ تمت الموافقة على إنشاء هذا المعهد .

ويشتمل مجال عمله على جمع وتسجيل الحكايات الشعبية ، وقصص الخوارق ، وبعض أنواع الأغاني الروائية Ballads والمردادات المنظومة ، والسجع ، والألغاز والأمثال الشعبية ، والأقوال السائرة ، ثم وضع المادة المسجلة في متناول علماء الفولكلور .

ويخدم المعهد بالإضافة إلى عمله كأرشيف قوى للفولكلور أغراضاً أخرى : منها الاحتفاظ بصور من المسجلات لهذه الأنواع التي أشرنا إليها - في أرشيفات الفولكلور في الأقطار الإسكندنافية . كما يقوم أيضاً بدور مركز للاستعلام ، وذلك بتقديم البيانات التي يصعب الحصول عليها من المنشآت القومية الأخرى ، كما يقوم بدور التنسيق بين هذه المؤسسات بغرض توفير المادة للدراسين ، وتيسير مهمة البحث لهم .

مدرسة الدراسات الإسكندنافية (أدنبرة)^(١)

أنشئت هذه المدرسة في سنة ١٩٥٠ بتوجيه من لجنة الفولكلور الإيرلندية ، وقد تضمنت توصية مجلس جامعة أدنبرة (١٠ مايو سنة ١٩٥٠) أن يتجه نشاط المدرسة ، وأغراض الفحص التي تقوم بها إلى الموضوعات الآتية :

١ - الآثار القديمة .

٢ - جمع أسماء الأماكن وتنظيم أرشيف خاص بها .

٣ - تنسيق البيانات التي تساعد على وضع مجموعة من الخرائط للتاريخ الإسكندندي ، ولعصر ما قبل التاريخ أيضاً .

٤ - جمع المأثورات الشفوية ، وتنظيم أرشيف لها .

٥ - دراسة بناء الموسيقى الأوروبية وقواعدها ، ودراسة التأثيرات الوافدة على الموسيقى الإسكندنافية .

٦ - القيام بعملية مسح لغوى شامل .

٧ - الاهتمام بدراسة الأنثروبولوجيا الاجتماعية .

ولقد لخصنا من قبل ، عمل المدرسة في أنه يقوم على الجمع والتسجيل والدراسة للمأثورات الروحية والمادية للمجتمعات القروية في أسكتلندا ، مع اهتمام خاص بمأثورات عصر ما قبل الصناعة .

ويسير العمل الأكاديمي للمدرسة في اتجاهين رئيسيين :

١ - الحياة الإسكندنافية المأثورة ، معتبرة من ثلاثة جوانب رئيسية :

أ - التراث الشفوي (الحكايات الشعبية ، العقائد ، العادات) .

ب - الموسيقى الشعبية .

ج - الثقافة المادية .

٢ - دراسة أسماء الأماكن - والذي تتبع المدرسة فيه الأساليب العلمية الحديثة التي تطورت في أماكن كثيرة ، وعمل المدرسة في هذا الشأن بحث مقارن متصل بنظائره في الأقطار الأوروبية .

ولقد كان من نتائج اهتمام المدرسة بالمنح اللغوي الذي أشرنا إليه أن أنجزت معجمين أولهما خاص باللغة الكلتية في أقدم صورها ، والثاني معجم للسان الإسكندندي .

وتتبع المدرسة في التسجيل والتصنيف نظام « ايسالا » ، مع تعديل يسير لكي يلائم طبيعة الحياة الشعبية الإسكندنافية^(١) .

ويمتد مجال نشاط المدرسة ليشمل جميع نواحي الثقافة الشعبية . ووجهة نظر القائمين على أمر المدرسة أن الثقافة الشعبية يمكن أن تعالج كثيراً من أنواع المادة وتتناولها بأساليب مختلفة ، وأنه من المستحيل - كما يبدو - تحديد مجال دراسة الفولكلور إلى ما يرضى كل إنسان تماماً كالاتفاق على مصطلحات دولية .

(١) يحتوي أرشيف المدرسة على أكثر من (١,٥٠٠) تسجيل في الموسيقى ، وفي الحكايات الشعبية ، بالإضافة إلى نحو (٩٠٠) أسطوانة مسجلة .
كما أن أرشيف الصور الفوتوغرافية يشتمل على أكثر من ٧,٠٠٠ نبذة ، تسجل مظاهر الحياة الشعبية المختلفة .

أما عناية المدرسة بالأنثروبولوجيا الاجتماعية ، فلأنها ترى أن ثمة علاقات متبادلة بينها وبين الثقافة المادية ، وبين الفولكلور ، فالأنثروبولوجيا الاجتماعية تدرس حياة ونظم الناس الذين يجد الفولكلوريون أن تراثهم الروحي والمادى هو جُذُل الفحص بالنسبة لعالم الفولكلور ، وتظهر له نتائج التحليلات الاجتماعية لماذا أن أنواعاً بعينها من المأثورات تغير أشكالها .

وبالإضافة إلى نشاط المدرسة في الجمع والتسجيل ، ونشاط أرشيفاتها المختلفة ، فإنها تقوم بنشاط آخر يقوم على نشر المواد والدراسات المتعلقة بها .

وقد عبرت « المدرسة » المرحلة التجريبية ، وأصبح معترفاً بها الآن كمؤسسة رائدة في البحث الإثنوجرافي المتصل بأسكتلندا ، وهو في نفس الوقت وثيق الصلة بالدراسات الدولية .

خاتمة

موضوعات التراث الشعبي

من خلال هذا العرض الموجز لجهود منشئات الفولكلور الحديثة استطعنا أن نتبين طبيعة عملها وأساليبها في التسجيل والدراسة .

ونود أن نضيف أن هذه المؤسسات تعمل على تطوير أساليبها يوماً بعد يوم وقد أخذ بعضها بعد أن رأى أن الاعتماد على الاستفتاءات^(١) وحدها لم يعد كافياً ، أخذ في الاهتمام باستخدام وسائل مستحدثة مثل الخرائط التي تساعد في توضيح انتشار العناصر الثقافية ، والأطالس التي تهدف إلى توضيح بعض الفترات الخاصة ، أو التطور التاريخي لمنطقة أو أكثر بغرض الحصول على نتائج أكمل مما تبلغه بطاقات الاستفتاء .

ولقد بقي الآن أن نذكر في إيجاز الموضوعات الرئيسية لهذا المصطلح الجديد : « التراث الشعبي » ، وذلك في إطار ما يجري عليه العمل في لجنة الفولكلور الإيرلندية التي تطبق - كما أشرنا - نظام أبسالا . وليس ثمة خلاف أساسي بين ما تسير عليه اللجنة وبين أرشيف الفولكلور في أبسالا ، باستثناء بعض الموضوعات المحلية ، وإلا فيما نجمده مثلاً من استبدال لجنة الفولكلور الإيرلندية التراث الديني بالفن الشعبي لأهمية هذا التراث في الحياة الإيرلندية .

- الاستيطان والإقامة
- وسائل المعيشة - وإعالة الأسرة
- وسائل الاتصال ، والأعمال التجارية
- المجتمع ، وأشكال العلاقات الاجتماعية
- الحياة الإنسانية

- الطبيعة
- الزمن
- الطب الشعبي
- أصول ، وقواعد المعتقدات الشعبية ، والممارسات .
- التراث الأسطوري
- التراث التاريخي
- التراث الديني
- الأدب الشعبي الشفوي
- الرياضة ، وإزجاء أوقات الفراغ .

وكل موضوع من هذه الموضوعات يشتمل على عشرات الموضوعات الفرعية .
فإذا أخذنا على سبيل المثال الموضوع الأول ، وأعني « الاستيطان والإقامة »
فإننا نجد أنه يتناول كل ما يرتبط بإقامة السكان ، والتحركات الأسرية في الأزمنة
المختلفة .

وإذن فينبغي أن نتبع عملية الاستيطان وكيف تمت ، وكذلك الطرق التي
سلكتها مجموعات السكان إلى أماكنها الجديدة ، والأعمال التي يقومون بها ، والحرف
التي يجتريونها ، والتغيرات التي طرأت على طريقة حياتهم ومساكنهم ، وألوان التراث
المحلي التي ترتبط ببعض الأسر القديمة .

كما ينبغي كذلك أن نفحص كل ما يتصل بحياة السكان ، والمناطق الزراعية
التي يعيشون فيها ، والتقسيم المحلي للأراضي الزراعية ، والإقطاعات ، والحقول ،
وأساليب زراعتها ، والسياج أو الحدود التي تفصل بينها . ثم ما يرتبط بكل ذلك
من عادات ، وما يدور حولها من معتقدات .

كذلك ينبغي لنا أن نتعرف على الملامح والخصائص التي تميز القرى بعضها عن
بعض من حيث طرق تخطيطها ، وأساليب بناء البيوت فيها ، وأيضاً مواقع بعض
الأبنية كالمساجد والكنائس ، والمدارس ، والمقابر ، وغير ذلك .

ثم نتبع الأشجار ودلالاتها في الحياة الاجتماعية كأماكن للقائه مثلاً ، أو إقامة
الاحتفالات أو الألعاب الشعبية وغيرها .

ثم نمضي في تقصى الأقوال والتعبيرات المأثورة أو الشائعة ، والقصص والطرائف
حول الأشخاص والأماكن .

وبعد ذلك نجد أنفسنا إزاء سكنى البيوت ، وأنماطها المختلفة ، والعادات
والمعتقدات التي ترتبط بها . والتي توجه اختيار مواقعها ، وطرق بنائها ، واتجاه
أبوابها الرئيسية ، وأقسامها الداخلية ، وأثاثها .

وكذلك التفاضل والتشاؤم بالنسبة للبيوت ، والمواد المحرمة في بنائها وغير ذلك .
ويتصل بهذا الأنماط الأخرى للسكنى .

ثم يحىء دور بقايا الماضي : التذكارات بأنواعها ، والأبنية القديمة ، والمهجورة ،
والحرائب وما يرتبط بها من مآثرات شعبية .

ثم دور العبادة ، والأضرحة ، والمقابر ، وتذكارات الموتى ، والممارسات ،
وصور المعتقدات المختلفة بالنسبة لها ، والتي ما تزال تعيش في الوجدان الشعبي ،
وغير ذلك .

27. C.S. Coon, A Reader in General Anthropology, New York, 1960.
28. S. Thompson, Four Symposia on Folklore, (Indiana University Publications), Folklore Series No. 8, 1953.
29. Narrative Motif-analysis as Folklore Method. FFC. No. 161, Helsinki, 1955.
30. S.F. Sanderson, Scottish Studies, Edinburgh, 1957.
31. E. Evans, Irish folk-ways, London, 1957.
32. J. Hautala, The Folklore Archives of the Finnish L. Society, A.R.V., 1958.
33. Dag Stromback, The Uppsala Institute for Philology & Folklore, A.R.V., 1952.
34. R. Broberg, Landsmål, och folkminnesarkivet, Uppsala, A.R.V., 1958.
35. J.H. Delargy, Local Traditions, Dublin, 1957.
36. J.H. Delargy, The Irish Folklore Commission, Dublin, 1956.
37. C.O. Danaeharr, Béaloideas, IML. XV, 1945-46, pp. 303-7.
38. S.O. Suilleabhain, A Hand Book, of Irish Folklore, Dublin, 1942.
39. I.C. Peate, Welsh folk museum, Hand Book, Cardiff, 1960.
40. Gostberg, Nordiska musset and Skansen, Stockholm, 1960.
41. C.H. Tillhagen, Nordiska museet, Nordic Folklore Reports, 1958-59.
42. M. Rehnberg, An Introduction to the history and activities of a famous Swedish museum, Stockholm, 1957.
43. L. Bodker, The Nordic Institute for Folk Literature, Copenhagen, 1958.
44. Nordiska Radet. 5th Session, 1957.
45. J. Orr, Scottish Studies, Edinburgh, 1957.
46. School of Scottish Studies, Annual Report, 1957-58 & 1958-59.
47. S. Erixon, Comparative Studies of Folklore and regional Ethnology, Laos, 1955.

مراجع القسم الأول

1. Folklore,* Vol. LXIII, 1952, pp. 2-17, 115-116.
2. The Folklore Society, Fifth Annual Report, 1883.
3. Folklore, Vol. I, 1883, pp. 106-8.
4. Folklore, Vol. LXIV, 1953, pp. 322-6.
5. Folklore, Vol. I, 1890, pp. 1-2.
6. A. Lang, Presidential Address, International Folklore Congress 1891, pp. 5-6.
7. Folklore, Vol. 9, 1898, pp. 30-31.
8. Folklore, Vol. 17, 1906, pp. 233-35.
9. Folklore, Vol. 22, 1911, p. 16.
10. Folklore, Vol. 16, 1905, p. 122.
11. C.S. Burne, The Hand Book of Folklore, London 1914.
12. Ake Hultkrantz, General Ethnological Concepts, 1960.
13. Folklore, Vol. 25, 1914, p. 13, 22, 23.
14. Folklore, Vol. 28, 1917, p. 30.
15. Folklore, Vol. 29, 1918, p. 21, 22, 27, 32.
16. Folklore, Vol. 31, 1920, pp. 13-16.
17. Folklore, Vol. 37, 1926, pp. 12-13.
18. Folklore, Vol. 38, 1927, pp. 13-25.
19. E. Hull, Folklore of the British Isles, London, 1928.
20. A.H. Krappe, The Science of Folklore, London, 1930.
21. M. Leach, Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend, Vol. I & II, 1949-1950.
22. Folklore, Vol. LXVII, 1956, pp. 66-75.
23. Folklore, Vol. LXVI, 1955, p. 257, 259.
24. Encyclopaedia of the Social Sciences, vols. 3-4, 7, 11-12.
25. W.J. Perry, The Growth of Civilization, 1938.
26. R.R. Marett, Anthropology, 1936.

القسم الثاني

دراسات في التراث الشعبي

الباب الأول

في المعتقدات الشعبية

- الغراب في التراث الشعبي الإنساني
- الزمن في المعتقدات الشعبية
- فكرة الأول والأخير في الفولكلور

الغراب

في التراث الشعبي الإنساني

في إمكاننا أن نستنتج — مما عرفناه من نقوش الكهوف ، وما خلفته لنا المجتمعات الإنسانية القديمة — أن التصورات العقائدية لهذه المجتمعات قد ارتبطت بالكائنات الحية أكثر مما ارتبطت بالأجرام السماوية ، وتغيرات الفصول ، وظواهر الطقس .

لقد اتجهت اهتمامات الإنسان القديم أولاً إلى الحيوانات التي كان يقتنصها ، وقد ظل ذلك — على الأرجح — حتى وقت متأخر عندما بدأ الناس يولون أهمية للمطر والرعد ، وأطوار القمر ، وحركات الشمس ، كمتغيرات تتصل بحياتهم ، وبما يصيبهم من رعد .

وعندما ازداد نمو الغابات ، ووجد الإنسان نفسه مضطراً إلى أن يعيش على جوارشها ، وأن يسعى في البحث عن مصادر طعامه ، ثم عرف الزراعة — بعد ذلك — عندئذ أصبح واضحاً لدى هذا الإنسان أن رخاءه يعتمد على الطقس ، وعلى تغيرات الفصول .

العلاقة بين الإنسان والطيور

بدأت العلاقة بين الإنسان والطيور عندما بدأ بحثه عن الطعام ، فضى يسرق أعشاش هذه الطيور ، ويصنع لها الفخاخ والأشراك كي يقبض عليها ويدبحها . ثم نشأت شريعة حماية الطيور ، فحرمت أخذ الذكر والأنثى في وقت واحد . ولا بد أن الشعوب البدائية الأولى قد أساغت أكل بيض الطيور ، يدل على ذلك ما كان يحتويه طعامهم من قيمة غذائية عالية ، ولأن البيض لا يحتاج

إلى إعداد أكثر من تحطيم القشرة ، وقد وجدت بقايا بيض النعام عند السكان القدماء في الصين وفي أفريقيا .

« إن الإنسان البدائي الذي لم يكن يعرف التأنيق في الحرص على أن يكون طعامه طازجاً ، كان يلتمس بتلذذ ما قد يكون مدخراً لديه من هذه الطيور . »

وقد استطاع صيادو الطيور في العصر الحجري القديم أن يحصلوا عليها في غير مرسوم الفئس ليضعوها في قدورهم ، وكان ذلك يتم باستخدام العصي المقدوفة أحياناً ، وبقدف الحجارة — في براعة — أحياناً أخرى .

ولما اخترع الإنسان « القوس » كان معنى ذلك أنه قد وجد سلاحاً أكثر فاعلية لتحقيق غرضه^(١) .

ولقد استخدمت عظام الطيور كأدوات ، واستخدمت أيضاً كأنايب تمسك مواد الفنان القديم ، واستخدمت أخيراً « كناية » يصفر الناس عليه ألحانهم .

وقد اتخذت بعض الشعوب البدائية من قشور بيض النعام زجاجات ، واستخدم بعض خزافي الحضارات القديمة عظام الطير في طبع النماذج التي يريدونها على أدواتهم .

أما المعتقدات الشعبية حول الطيور فإنها تضرب كذلك بجذور قديمة ، وتندور في مجالات متعددة .

وقد حظى بعض الطيور باهتمام بالغ في التراث الشعبي الإنساني ، وخير مثال لذلك هو (الغراب) فلا يكاد تراث أمة يخلو من إشارات حوله .

وأكثر العقائد الشعبية شيوعاً بالنسبة للغراب أنه طائر مشؤم ، نجد ذلك في الفولكلور الأوربي ، وفي الفولكلور الإنساني بعامة ، غير أنه مثل أنواع أخرى من الطيور « كالكوكو The Cuckoo » يجمع بين الخصائص المتضادة أو المتقابلة ، أي بين الخير والشر في آن .

التناقض حول الغراب

إن تفسير هذا التناقض بالنسبة لبعض الطيور يعود إلى الأسلوب الذي تميز به التفكير البدائي ، فإن البدائيين رأوا أن القوى الخارقة وكأنما هي مكلفة بأن تعبر

عن نفسها تعبيراً مزدوجاً ، فهي مرة رحيمة ، وتارة منتقمة ، ومن ثم فإن الطيور المرتبطة بهذه العقائد تحمل خاصية التنبؤ بالخير والشر ، فهي تارة تمنح السعادة ، وطورا تجلب البلاء .

وقد أمكن تعقب التناقض حول الغراب في التراث الشعبي — تاريخياً — فوجد أن هذا التناقض يجمع من خطين مختلفين في التراث الشعبي هما : الوثنية ، والمسيحية .

أما التفسير النهائي فيبدو أنه يكمن في اتجاه الإنسان إلى أنه كان يرهب بعض الأشياء ، ومن ثم فإنه يعزو إليها قوى خارقة ، وأنه — أيضاً — يميل إلى تصور أو تخيل ملامح أو صفات غير عادية في « التفاؤل » ، وهو في نفس الوقت يجد أن دلالتها يمكن أن تتغير إلى نقيضها وهو « التشاؤم » ، تماماً كالاعتقاد بأن إغفال بعض التفاصيل الصغيرة في الطقوس السحرية قد يبطل تأثيرها .

لقد كان الناس في إيرلندا — في نهاية القرن السابع عشر — يعتقدون بأن الغراب — الذي في أجنحته بياض — إذا طار يمينا وهو ينطق في نفس الوقت ، فإن ذلك يعني نبوءة بالحظ السعيد لأي شخص يراه .

وما يوضح هذا التناقض الأغنية الأوربية القديمة التي تقول :

« إذا رأيت غراباً واحداً فإن ذلك دليل على الحظ السعيد ، لكن رؤية غرابين نذير بليّة من غير شك ، أما أن تقابل ثلاثة ، فذلك يعني أنك تقابل الشيطان » .

لقد أصبح الغراب مألوفاً لقراء الأدب الإنجليزي ، وهو يوصف بأنه طائر الموت ، ففي (مكبث) نجد أن نعيق الغراب كان نذير القضاء بالنسبة (لدنكان) . وشبه بذلك ما نجده في مواطن أخرى من (شكسبير) مثل (الملك جون) (و. يوليوس قيصر) .

أما التخيل في افتراض أن الغرابان نذير بالموت والبرار ، فقد جاء من ملاحظة اجتماعها حيث ترقد جثث القتلى في المعارك ، ثم عبر عنها إلى الاعتقاد بأن الغراب لا يطير فوق المنازل الموبوءة فحسب — كما جاء في (عطيل) — بل إنه على حد تعبير (مارلو) ينفض العدوى من جناحه المعتم . (يهودى مالطه) .

والاعتقاد بأن نعيق الغراب إنما هو نذير بالموت اعتقاد شائع في كل أرجاء أوربا وفي أنحاء مختلفة من أفريقيا وآسيا .

إن الصورة التي يظهر بها الغرباء في التراث الوثني . أو بتعبير آخر (التراث غير المسيحي) تؤيد وجهة النظر التي تقول إنه في الأزمنة المبكرة كان العاملان المسيطران على العقائد الشعبية هما : الاحترام ، والخوف . وفي التراث الدائم كما يعني ظهور الغرباء نبوءة هي : أن الموت قد جاء لراعي الكنيسة . ولدينا مثال غريب آخر لتبدل القولكلور بالنسبة لتطور المعتقدات حول الغربان - وبعض الطيور المشابهة لها - من أنها تلتقط أعين ضحاياها ، وهذا الأثر الذي جاء ذكره في (كتاب الأمثال : ٣٠ - ١٧) وكذلك عند (أرسطوفان Aves, 582) ينهض على ملاحظات دقيقة .

وعلى العكس من ذلك ما يعتقد الناس في (ويلز) من أن فاقدي البصر الذين يعاملون الغربان بشفقة سوف يستعيدون القدرة على الإبصار مرة أخرى . وفي تشيكوسلوفاكيا يعتقد بأن أكل قلوب ثلاثة غربان مسحوقه يعطى مناعة ضد القتل ، وبأن أكل قلوب الغربان يساعد أصحابه على اكتساب ما لدى الغربان من قدرة على الرؤية .

وفي التراث الشعبي العربي نجد الاعتقاد بأنه :

« إذا علق منقار الغراب على إنسان حفظ من العين . وأن كبده الغراب تذهب الغشاوة اكتحالاً ، ومرارة الغراب إذا طلى بها إنسان مسحور بطل عنه السحر (١) » . ومن ناحية أخرى يقول القزويني إن الغرباء « يجتمع على الحيوانات الكبار كالجمال ، والفرس ، وكذا الآدمي ، ويقصد قلع عينها » (٢) . والدميري يروي أيضاً عن ابن الهيثم ما يقال من أن الغراب يبصر من تحت الأرض بقدر منقاره ، وقد دعاه ذلك إلى التعقيب على تسمية العرب للغراب (بالأعور) فيقول :

« وهم يعرفون أنه صافي العين حاد البصر ، وقال الجاحظ : إنما سموه بالأعور تفاؤلاً بالسلامة منه ، كما سمو البرية بالمفازة » (٣) »

(١) الدميري : حياة الحيوان الكبرى ج ٢ . (ص ١٧٢ - ١٨١) . ط القاهرة ١٣٥٣ هـ .

(٢) القزويني : عجائب المخلوقات .

(٣) « في الريف المصري لا تزال عادة الناس من ترديد هذه الكلمة (أعور) يصيحون بها على الغراب . كي يطير مبتعداً عن صفار الفراخ ، أو الحب ، أو ما يشبه ذلك .

لقد ازدهرت الأساطير بكثير من الأمثلة حول الترابط بين الغربان ، وبين فقد إحدى العينين ، وكذلك بين الحرف السحرية ، وربما كانت عادة الغرباء أكل الأعين نتيجة لهذا الترابط ، وكذلك العادة التي نجدها عند الحدادين من وضع ضمادة على إحدى العينين لحفظها من الشرر المتطاير - أثناء قيام الحداد بعمله - تحمل في الغالب تأثيرات مما سبق ذكره .

التكهن بالمستقبل

ويمتد تعقيد الفكرة إلى مجالات أبعد من ذلك ، فالمعتقدات الشعبية تؤمن بقدرة الغرباء على التنبؤ بالحوادث خيرها وشرها ، وكراهية الغرباء ترتبط بتلك المقدرة التي يمتلكها للتكهن بالمستقبل . وفي الأزمنة القديمة كان الناس في (إيرلندا) يستطيعون التنبؤ بالحوادث المقبلة عن طريق نداء الغربان . ومما هو بصدد ذلك ما يعتقد العرب من أن صياح الغرباء مرتين شر ، أما إذا صاح ثلاث مرات فهو خير على قدر عدد الحروف (١)

ونجد في التراث الشعبي العربي كثيراً من الأسباب المختلفة التي دعت إلى كراهية الغرباء ، إلى حد أن الاشتقاق اللغوي ، والإطلاق لبعض أنواعه قد تأثر بهذه العقائد ، يقول الدميري :

« ... والعرب تتشاءم بالغراب ، ولذا اشتقوا من اسمه الغربة ، والاعترا ب والغريب . وغراب البين : الأبقع ، قال الجوهري : هو الذي فيه سواد وبياض ، وقال صاحب المجالسة : سمى غراب البين لأنه بان عن نوح ليأتيه بجبر الأرض ، فترك أمره ، ووقع على جيفة ... » .

وإنما قيل لكل غراب ، غراب البين ، لأنه يسقط في منازل الناس إذا ساروا منها وبانوا عنها .

(٣) الدميري : حياة الحيوان الكبرى .

وعلى الرغم من أن التراث الشعبي العربى قد تتبع خواص الغراب ، وحرف طابعه ومنها (الحذر الشديد) إلا أنهم أوغلوا فى مسابرة العقائد الشعبية كما نجد عند الديميرى وغيره .

قال المقدسى فى - « كشف الأسرار فى حكم الطيور والأزهار » فى صفة غراب البين : هو غراب أسود ينوح نوح الحزين المصاب ، ويناق بين الخلان والأصحاب ، إذا رأى شميلاً مجتمعاً أُنذر بشتاته ، وإن شاهد رباعاً عادراً بشمير بخرابه ودروس عرصاته ، يُعرّف النازل والساكن بخراب الدور والمساكن ، ويحذر الأكل غصة المآكل ، ويبشر الراحل بقرب المراحل ، ينبق بصوت فيه تحزين كما يصبح المعلن بالتأذين .

ونعرف أن ابن عباس كان إذا نعى الغراب يقول : « اللهم لا طير إلا طيرك ، ولا خير إلا خيرك ، ولا إله غيرك » .

ونجد تعليلاً آخر لكراهية العرب للغراب :

« . . . وإنما كان الغراب هو المقدم عندهم فى باب الشؤم لأنه لما كان أسود ، ولونه مختلفاً إن كان أبيض ، ولم يكن على إياهم ثنى أشد من الغراب ، وكان حديد البصر يخاف من عينيه كما يخاف من عين المعيان قبل موته فى باب الشؤم » (١)

ثم يسوق الديميرى هذه القصة تأييداً لما سبق فيقول :

« قال أبو الفرج المعافى بن زكريا فى كتاب " الجليس والأنيس " : كنا نجلس فى حضرة القاضى أبى الحسن ، فجيئنا على العادة ، فجلسنا عند بابيه ، وإذا إعرابى جالس كانت له حاجة ، إذ وقع غراب على نخلة فى الدار ، فصرخ ثم طار ، فقال الإعرابى إن هذا الغراب يقول : إن صاحب هذه الدار يموت بعد سبعة أيام » .

وتنتهى القصة بموت القاضى فى اليوم السابع . وهناك أيضاً القصة المشهورة عن أمية بن أبى الصلت الذى فسر نعيب الغراب أثناء تناوله كأساً للشراب بأنه - أى أمية - سيموت من هذه الكأس ، وقال لجلسائه :

إن الغراب يقول : إن إمارة ذلك أنه - أى الغراب - يذهب إلى كوم فيبناح عظماً فيموت .

وقد تم ذلك ، كما تقول الرواية .

ويمكن أن نضيف إلى كراهية العرب للغراب ما اجتمع فيه من صفات لم ترضهم ، يوضح بعضها قول القزوينى :

قال خلف الأحمر : رأيت فرخ الغراب فلم أر صورة أبيض ولا أسمج منه ، ولا أقدر ولا أتن ، من عظم رأس ، وصغر بدن . وطول منقار ، وقصر جناح أمرط منتن الريح .

ومما يرتبط بما قلناه عن مقدرة الغراب على التكهين بالمستقبل تلك العقيدة التى نجدتها فى بعض الأقطار عندما تعمد الفتاة التى لم تتزوج إلى الخروج فى صباح عيد (تطهير العذراء) - الثانى أو الثالث من فبراير - ، ثم تقذف فى سرعة بثلاثة أشياء متتابعة على رأس أحد الغربان ، أما هذه الأشياء فعلى : حجر ، وعظمة ، وقطعة من الفحم النباتى Turf ، ثم ترصد حركة الغراب ، فإذا طار ناحية البحر فإنها تتوقع أن زوج المستقبل سيخفى إليها عبر البحر ، أما إذا حط الغراب على منزل أو على مزرعة ، فإن ذلك يعنى أنها ستزوج رجلاً من هذه العائلة التى تسكن المنزل ، أو تمتلك المزرعة ، ولكن إذا ظل الغراب فى مكانه ، فعليها أن تقع بنصيبها المقسوم لأنها ستظل عانساً .

الغراب والطوفان

ما زلت أذكر إحدى الألعاب الشعبية التى كان يقوم بها الصغار يمتثلون فيها دجاجة يختبئ بها أفراخها من خلفها : ومن أمامها (غراب) يحاورها كى يخطف هذه الأفراخ ، وهو ينشد أغنية شعبية ، اعتقد أنها مألوفة فى الريف المصرى ، كان مطلع هذه الأغنية :

« أنا الغراب النوحى ... النوحى ، أخطف وأروح على سطوحى » .

والتفسير الذى أرجحه الآن هو أن (الغراب النوحى) نسبة إلى نوح ، وأن الذواكر الشعبية ظلت محتفظة بعلاقة الغراب بقصة الطوفان ، ولقد أوردنا ما رددته بعض المصادر العربية فى تعليل تسمية الغراب بغراب البين ، لأنه (بان) عن نوح .

إن المصادر التوراتية للطوفان ، وكذلك إشاراتها المتعلقة بإرسال الغراب للبحث عن اليابسة — فى رأى الباحثين — مستمدة من الأساطير البابلية .

وهم يزعمون كذلك أنه بينما تقول إحدى الأساطير « الأكادية » إن البحث عن اليابسة قد اشترك فيه ثلاثة من الطيور هى : الحمامة ، وعصفور الجنة ، والغراب ، فإنه طبقاً لسفر (التكوين ٧ : ٨) — الذى يستقى من مصدرين — نجد أن الغراب قد ذهب أولاً ليجىء نبأ عن اليابسة غير أنه لم يرجع ، وعندئذ بعث (نوح) بالحمامة التى انطلقت ثلاث مرات ، ثم وجدت اليابسة فى رحلتها الثالثة .

وفى إحدى الأساطير البابلية المبكرة عن الطوفان تقول إحدى روايات هذه الأسطورة إن الطيور التى ذهبت للبحث عن اليابسة قد عادت وفى أرجائها وحل . أما ما نجده بالنسبة (لغصن الزيتون) الذى غادت به الحمامة ، فيبدو أنه تبديل فى تلك التفاصيل .

ومن الأشياء التى ينبغى ملاحظتها أن الغراب تمتلك قوى غريبة بين الشعوب السامية ، فالحكايات الآرامية تخبرنا بأن الشياطين عندما طردت اتخذت شكل الغراب ، وأن الأرواح الشريرة تهاجم القديسين متخذة شكل الغراب السوداء النجسة . وقد عرضنا لبعض المعتقدات العربية بالنسبة للغراب .

الغراب والأشباح

إن ارتباط الغراب بفكرة الموت فى العقائد الشعبية قد أضفى عليه صفة أخرى ، وهى اتصاله بما يتعلق بالأرواح والأشباح ، من ذلك ما قيل من أن الملك (آرثر) كان يقوم برحلاته المفضلة للصيد فى (ويلز) ، وفى (كورن وال) متكرراً فى هيئة

غراب . وتبعاً لهذا الاعتقاد ، فقد اعتبر — فى تلك المناطق — بأن قتل واحد من الغربان يجلب سوء الحظ . وقد تطور هذا الاعتقاد فى أماكن أخرى ، فأصبح من يقتل غراباً ، فإنه سيموت عاجلاً .

وفى السويد يعتبر التراث الشعبى الغربان بأنها فى الحقيقة أشباح قتلى من الناس الذين لم يقدر لهم أن يدفنوا فى ظل الطقوس المسيحية .

وهذا الاعتقاد يحمل معه الاستنتاج الذى نستطيع رده إلى أول نشأته ، وهو التوفير الذى كان يحاط به الغراب فى المعتقدات الوثنية .

وتذهب المعتقدات الشعبية الألمانية إلى أبعد من ذلك ، وهو أن الغربان كانت فى الأصل أرواحاً حلت عليها اللعنة ، أو أنها كانت خيولاً لساحرات ، ثم صارت غرباناً بعد ذلك .

وفى روسيا كان يظن بأن روح الساحرة تتخذ شكل غراب .

وفى بعض الحكايات الشعبية يظهر الشيطان فى هيئة غراب ، وفى بعض الأحيان نراه يحرس كنزاً ، ويقال إن بعض هذه الغربان تقوم بمهمة رسول (إبليس) .

رسول الآلهة

إننا سنجد أنفسنا قد عدنا مرة أخرى نحو فكرة (التناقض) ، أو التقابل فى التراث الشعبى الإنسانى حول الغراب ، وفى (العهد القديم) نجده فى أكثر من موضع ، وفى صور مختلفة ، فهو رمز للخراب فى سفر (اشعيا) « إصحاح ٣٤ — ١١ » ، وهو طائر نجس فى سفر (اللاويين ١ — ١٥) وقد رأيناه فى سفر (التكوين) رسولاً لنوح .

وهناك اعتقاد بأن الغراب رسول الآلهة ، أو أنه يمثل الروح الظاهرة . ومهما يكن من أمر فقد ألهمت إشارات « التوراة » إلى الغراب الذى يقدم العون طائفة من حكايات (الخوارق — Legends) التى تدور حول الغراب الذى يقدم الغوث لكثير من القديسين .

إن الغراب عندما يصبح (موضوعاً) لتقديم المساعدة، إنما ينبغي - كما ذكرنا من قبل - من التراث المسيحي في مخالفته للتراث الوثني بالنسبة للمعتقدات حول الطيور التي كانت تعتبر مشؤمة ، والطيور التي كانت تعتبر - أحياناً - شريرة

ولعل هذا يفسر لنا كيف أن (شكسبير) بموافقة لتراث عصره لم يجد صعوبة في أن يجعل من الغراب الذي رأيناه رمزاً للشر في بعض مسرحياته - مثلاً للخير في بعض المسرحيات الأخرى .

قابيل وهابيل

إن قصة قابيل وهابيل أو قصة (الشر) التي وردت في القرآن الكريم ، والتي يلعب الغراب فيها دوراً هاماً ، كانت مجالاً لتعليقات طويلة من المفسرين ، (فالقرطبي) يحدّثنا بأن قابيل لما رأى أنه قد تقبل قربان أخيه دون قربانه ، سولت له نفسه قتل أخيه .

«... فجعل كيف يقتله ، فجاء إبليس بطائر - أو بحويان غيره - فجعل يشدخ رأسه بين حجرين ، ليقتل به قابيل ، ففعل . . . ولا قتله ندم ، ففقد يبكي عند رأسه إذ أقبل غرابان فاقتتلا ، فقتل أحدهما الآخر ، ثم حفر له حفرة فدفنه ، ففعل القاتل بأخيه كذلك .

هنالك تفسير آخر لما فعله الغراب ، هو أنه بحث الأرض على طعمه (أكله) ليخفيه إلى وقت الحاجة إليه ، لأنه من عادة الغراب فعل ذلك ، فتنبه قابيل بذلك إلى مواراة أخيه (١) . »

هذا ، وليس هناك تغيير في جزئيات القصة في آراء المفسرين الآخرين (٢)

(١) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، تفسير سورة المائدة ، ١٣٣ - ١٤٢ ، ج ٦ ط دار الكتب سنة ١٩٣٨ م .

(٢) الطبري : جامع البيان ص ١١٩ - ١٢٨ ، وانظر : النيسابوري : تفسير غرائب القرآن ص ١١١ - ١٢١ ، ط ١ ، المطبعة الأميرية بولاق سنة ١٣٢٥ هـ .

- في حدود ما أعلم - وربما كانت الزيادة الوحيدة هي تعليل (الألوسي) لاختيار الغراب (١) :

«... قيل ، والحكمة في كونه المبعوث دون غيره من الحيوان ، كونه يتشائم به في الفراق والاعتراب ، وذلك مناسب لهذه القصة ، وقال بعضهم : إنه كان ملكاً ظهر في صورة غراب .

إن المعتقدات الشعبية حول الغراب (كرسول) تمتد إلى مجالات أخرى ، منها أنه يتصرف أحياناً كدليل أو كمرشد يقود الناس إلى المدن ، وأحياناً إلى السموات ، وقد قادت الغربان الإسكندر إلى معبد (أمون جوبتر) .

وفي (سيلان) يحمل الملاحون في سفنهم الطيور ، ثم يطلقونها ، ويتبعونها كي تهديهم إلى اليابسة ، وتوجد إشارات لهذه الممارسة في المصادر الهندية في القرن الخامس ق.م .

وقد استخدم الغزاة الشماليون الغربان بهذه الطريقة لاكتشاف (آيسلاند) ، ويقال أيضاً : إن إمبراطور اليابان قد استمد العون من إلهة الشمس ، ومن الغراب في قيادة جيشه .

والدميري في حياة الحيوان يحدّثنا بهذه القصة الغريبة التي نقلها القزويني عن أبي حامد الأندلسي :

«إن على البحر الأسود من ناحية الأندلس كنيسة من الصخر منقورة في الجبل ، عليها قبة عظيمة ، وعلى القبة غراب لا يبرح ، وفي مقابل القبة مسجد يزوره الناس ، يقولون إن الدعاء فيه مستجاب ، وقد شرط على التسميين ضيافة من يزور ذلك المسجد من المسلمين . فإذا قدم زائر أدخل الغراب رأسه في «روزنة» على تلك القبة وصاح صيحة ، وإذا قدم اثنان صاح صيحتين وهكذا... كلما وصل زوار صاح على عددهم ، فيخرج الرهبان الطعام الذي يكفي الزائرين . وتعرف تلك الكنيسة بكنيسة الغراب ، وزعم التسميون أنهم ما يزالون يرون غراباً على تلك القبة ، ولا يبارون من أين يأكل أو يشرب .

(١) الألوسي : روح المعاني ص ٢٨٦ - ٢٩٠ ط ١ - بولاق سنة ١٣٠١ هـ .

وهناك اعتقاد شائع في أجزاء كثيرة من نصف الكرة الشمالى حول الغراب الحكيم الذى يقوم بخدمة البشرية ، ويتصرف كوسيط ، أو كمبروث بين الآلهة والناس .

إن الباحثين يرون أن التصاق الغراب بالآلهة يوحى بأن الغراب نفسه كان أحد الآلهة .

وما يمت بسبب إلى ما ذكر عن الغراب كمرشد أو رسول ما نجده في التراث الإغريقى من أنه كان يقوم بمهمة نقل الأخبار ، فهناك غراباً (أودن Odin) ، وكانا يطيران كل صباح ، فيجوبان أنحاء المعمورة بحثاً عن الأخبار ، ثم يعودان فيجئان على كتفيه ، ويهتمان له بما عرفاه .

وهناك أيضاً الغراب الذى كان كان يجلب الأخبار لأبوللو ، والذى عرفه بخيانة (كورونيس Coronis) .

والإيرلنديون يتحدثون عن معرفة الغراب ورؤيته كل شيء ، ويعتقدون بأنه يقول الحقيقة ، حتى لقد جرت هذه العبارة مجرى الحكمة عندهم ، فيقولون : (لقد أخبر بها الغراب) .

كما أننا نجد في الأساطير الكلتية أن الغراب يقوم بمهمة حمل الرسائل إلى الأعداء ، وإن كنا نجد عكس ذلك في أساطير (التبت) فالغراب عندهم هو رسول (القوة العليا) .

وفي تشيكوسلوفاكية الة للصغار : إن الغربان تجلب الأطفال ، ومرد هذا إلى العقيدة التى تقول : إن أرواح الأطفال إنما هى هبة من الغربان .

الغراب والحرب

في المعتقدات الدائرية القديمة كان الغراب ينهض كنصب في مواكب النصر ، وكانت الطريقة التى يخبر بها عن الهزيمة القادمة عندما يخنى رأسه ويرخى جناحيه . ولأننا لنجد أن ولیم (الفاتح) كان يرسم على بعض النقوش تحت شعار غراب وهنالك اعتقاد بأن في (برج) لندن « Tower Hill » رأس غراب مدفون كى يحفظ لندن من الغزو .

ونجد في الأساطير الكلتية أن القوى الخارقة ، وأحياناً - الرجال - يبدلون أنفسهم إلى غربان ، وإن إلهة الحرب كان اسمها (بادب كاتا) ومعناها (غراب المعركة) ، وقد ظهرت للبطل الإيرلندى المشهور (كوخلن Cùchulainn) .

الغراب واللغة الإنسانية

ويرتبط بوظيفة الغراب كرسول ، قدرته على الكلام ، أو الفهم للغة الإنسانية ، كما أن بعض الناس لديهم القدرة على فهم حديث الغراب .

ونحن نعلم أن سليمان كان يعرف منطق الطير ، وفي سيبيريا عندما يعزم الساحر على إحدى الأرواح كى تتحدث ، فإنها تتحدث بلغتها الخاصة إلا أن تكون هذه الروح روح ذئب أو ثعلب أو غراب ، فإنها في هذه الحالة تتحدث باللغة الإنسانية ، لأن هذه الثلاثة تملك المنطق البشرى .

والأسقف الذى يفهم لغة الغراب جاء في إحدى الحكايات الشعبية . من (آيسلاند) ، وفي حكاية (جون المخلص) الألمانية ، نجد أن (جون) الذى يفهم لغة الغربان « يسمع » بمحض الصدفة حديثاً يجرى بين ثلاثة منها ، وبذلك يستطيع أن يتجنب ثلاثة من المخاطر التى كانت فى طريقه (١) .

ونجد نظير هذه الأسطورة فى الهند فى قصة (راما ولكشمان) ، نجد قصة الرجل الذى تعلم طريقة شفاء ابنة (الخان) لأنه سمع صدفة محادثة كانت تجرى بين غرابين .

وربما يمت إلى هذا بسبب ، الاعتقاد الشائع فى قرى الصعيد من أن لحم الغراب يحل عقدة لسان الطفل الذى تأخر فى الكلام .

وفي كتاب (عجائب الهند) نجد هذه القصة . وملخصها أن بعض التجار من أهل سيراف أراد الخروج إلى « سوبارة » بطريق البر ، ومعه دليل هندي ، وفى الطريق جلسا بجانب بستان يأكلان شيئاً ، وفى جملة أرز .

« فنق غراب ، فقال الهندي للسيرافي : أتعرف ما يقول الغراب ... قال لا ، قال ، يقول : لابد أن آكل من هذا الأرز الذي أكلتموه ، قال : فعجبت من قوله ، لأننا كنا قد أكلناه جميعه حتى لم يبق منه شيء . ثم نهضنا وأخذنا نمشي ، فما سرنا فرسخين حتى لقينا خمسة أنفس أو ستة من الهند ، فلما رأهم الهندي اضطرب وقال : (على أن) أقاتل هؤلاء ، قلت ولم ؟ قال : لأن بي وبهم عداوة . فلما كلمني بما أراد جردوا خناجرهم ، واجتمعوا عليه فقتلوه ، وشقوا بطنه حتى خرج ما فيه ، ووقع على من الفرع ما لا يمكنني معه المشي ، فسقطت كالباهت العقل ... ومضوا وتركوني ، فما تباعدوا حتى سقط غراب — لا أشك في أنه ذلك الغراب — فجعل يلتقط الأرز الذي خرج من جوفه ^(١) »

والفرق واضح في هذه القصة عما نحن بصددده ، وإنما ذكرناها لطرافتها .

الغراب في الأساطير

تقول إحدى أساطير أمريكا الشمالية إنه كان هنالك ملك يمتلك الشمس ، فلما عرف الغراب ذلك غير هيئته ، وسحر نفسه إلى إبرة رفيعة ، وسقط في البئر . وكانت كبرى بنات هذا الملك تعتاد أن تجلب الماء من هذه البئر ، فلما ذهبت لتمتج ، تحول الغراب إلى ثمرة (توت) فالتهمتها ابنة الملك ، وكانت النتيجة أنها حملت ، ثم وضعت طفلاً أخذ ينمو بصورة خارقة . وفي نهاية الأسطورة نجد أن الغلام قد كبر ، واستطاع أن يمتلك الصندوق الذي كان يحتوي على الشمس ، فلما فتحه هربت الشمس .

وفي رواية أخرى لهذه الأسطورة ، أن عذراء ابتلعت إحدى أوراق الشجر عندما كانت تشرب من أحد الجداول ، وأن الطفل الخارق الذي حملت به قد فتح الصندوق الذي كانت القبيلة تحتفظ فيه بالشمس والقمر ، ثم قذف بهما إلى

(١) عجائب الهند ، لبرنك بن شهریار الناخذاه : وانظر الدراسة الرائعة لهذا الكتاب وغيره من كتب العجائب في (حديث السندباد القديم) للدكتور حسين فوزي .

السماء ، ولكي يهرب من انتقام القبيلة بدل نفسه إلى غراب . والفرق بين الروایتين يحیی من التغير في ترتيب عناصر الحكاية . ويعتقد الباحثون بأن هنالك أدلة قوية تؤكد أن الحكايات الكلتية ، والحكايات التي جاءت من أمريكا الشمالية ، ليست إلا روايات للقصة التي انتقلت إلى نصف الكرة الشمالي ، ويؤكدون كذلك أن هذه القصة قد ازدهرت أولاً في سيبيريا في أسطورة مماثلة لتلك التي ذكرناها آنفاً عن الطفل الذي جاء نتيجة ابتلاع أمه لورقة الشجر ، والتي لم تكن إلا الغراب .

أما أقدم الأساطير وأكثرها انتشاراً فهي التي تقول إن الغراب كان ، في وقت ما ، أبيض ثم تحول إلى اللون الأسود بسبب شتمائه . لقد كان ذلك عقوبة له عندما ما بعث به نوح ، فترك ما هو بسبيله ، وأكل من جيفة وجدها ، فحطت عليه اللعنة بتغيير ريشه إلى اللون الأسود .

وفي التراث الشعبي المصري شيء من قبيل ذلك نجده في قصة الطوفان ، وهو أن الغراب لما عاد إلى نوح ، وأخبره بأنه لم يجد اليابسة غضب نوح ؛ فدعا عليه بأن يسود لونه ، وتقرل القصة إن نوحاً كان في يده عنقود من العنب الأبيض فأسرد العنب من غضب نوح ، وتذكر هذه الجزئية motif كتعليل لوجود العنب الأسود . هذا ، وقد تعززت أسطورة الغراب الأبيض في التراث المسيحي بما قيل من أن الطفل المقدس قد لعن الغربان ، لأنها لوثت الماء الذي كان على وشك أن يشرب منه .

في التراث الشعبي العربي

لقد أشرنا منذ حين إلى العلاقة اللغوية وارتباطها بالعقائد الشعبية في التراث العربي ، فإذا تقصينا هذه العلاقة نجد أن ابن منظور ^(١) يقول :

(١) ابن منظور : لسان العرب مادة : غ ر ب .

إن الغربية ، والغرب هي النوى والبعد . ويقول عن الغراب : هو الطائر الأسود ، ويذكر حديث عائشة ، لما نزل قوله تعالى : « وليضر بن بضمهم على جوبهم » ، فأصبح على رؤسهن الغربان ، شبهت الخمر في سوادها بالغربان جمع غراب ... لا وغراب الفأس حدها ، وأغربة العرب سودانهم ، شبهوا بالأغربة في لونهم (١) .

والمغرب ، الصبح لمياضه ، والغراب : البَرَد لذلك .

واسم الغراب — كما يقول الهميري — من الأسماء المشتركة يقع على الثلج ، وعلى الضفيرة من الشعر ، وعلى المعول ، وعلى رأس الورك ، وعلى الغراب نفسه .

وقد تتبع العرب صفاته وخصائصه مما يعكس معتقداتهم نحوه ، فنعتوه بحدة البصر ، وشدة الحذر ، وبالزهو ، وصفاء العيش ، وإذا نعتوا أرضاً بالخصب قالوا : يقع في أرض لا يطير غرابها . ويقولون : أشأم من غراب ، وأفسق من غراب .

ويقولون : طار غراب فلان إذا شاب رأسه .

ويذكر الهميري كنى الغراب ، ومنها : أبو حاتم ، وأبو حذر ، وأبو زيدان ، وأبو الشؤم ، وأبو المرقال .

ويعلل لهذه التسمية الأخيرة بأبيات من الشعر مؤداها أن الغراب قد حسد القطاة ، وأراد أن يقلدها في مشيتها :

فأضل مشيته وأخطأ مشيها فلذلك سموه أبا المرقال

والغراب عندهم أصناف : الغداف ، والزاغ ، والأكحل ، وغراب الزرع ، والأورق الذي يزعمون أنه يحكى جميع ما يسمعه .

وقد اختلفوا في تحديد هذه الأنواع ، فبعضهم يقول عن الغداف مثلاً إنه غراب القيط ، وابن فارس يقول : إنه الغراب الضخم ، ويقول غيره : هو غراب

(١) من أغربة العرب في الجاهلية ، عترة ، وخفاف بن ندبة السلمي ، وأبو عمير بن الحباب ، وسليك بن السلكة ، ومن الإسلاميين : عبد الله بن خازم ، وتابط شرا ، والشنفرى .. إلخ .

صغير أسود لونه كالون الرماد ، ويقولون : إن النبي (ص) قد أذن في قتله للمحرم ، وسماه فاسقاً .

ومن طباع الغراب التي ذكروها ، الاستتار عند السفاد ، وأنه يسفد مواجهة ، ولا يعود إلى الأثني بعد ذلك لقلة وفائه .

لجوفى طبعه أنه لا يتعاطى الصيد ، بل إذا وجد جيفة أكل منها وإلا مات جوعاً ... والغداف يقاتل البوم ، ويخطف بيضها ويأكله .

أما ارتباط هذه الصفات بالعقائد الشعبية ، فيوضحه ما يعتقدونه العرب من أن رؤية الغراب في المنام تدل على رجل مخامر خداع ... وربما كان حفاًراً ، ولعل ذلك انعكاس لقصة قابيل وهابيل ، كما هو واضح من قولهم بأن من رأى غراباً على باب الملك فإنه يجنى جنائياً ينلدهم عليها ، أو يقتل أخاه ثم يندم على ذلك لقوله تعالى : « فأصبح من النادمين » .

ويعتقدون أيضاً أن من رأى غراباً في داره فإن فاسقاً يحزنه في امرأته .

ويقول الهميري : « ومن الرؤى المعبرة أن رجلاً رأى غراباً سقط على الكعبة ، فقصصها على ابن سيرين ، فقال : رجل فاسق يتزوج بامرأة شريفة ، فتزوج الحجاج بابنة عبد الله بن جعفر بن أبي طالب » .

وواضح أن هذا التفسير قد اعتمد على الذكاء ، فالكعبة رمز مقدس من ناحية ، وهي مرتبطة ببني هاشم سدة الكعبة ، وأما الغراب فهو طائر فاسق أو ملعون ، وقد آتت المصادفة بقية القصة .

الغراب والطقس

في بعض المعتقدات الشعبية يرتبط الغراب — أيضاً — بالطقس ، وقد ذكره بعض الكتاب الإغريق كمنبيء بالعواصف ، ونجد في عملة القرن الرابع غرابين على عجلة تحتوى على جرة ماء ، ونرى قطعة من المعدن معلقة فوقها ، وعندما تهتز

فإنها تشبه صورة العاصفة الرعدية .

وفي الأساطير الصينية نجد الغراب يطير في أنحاء الغابة مسبباً العاصفة ، وهو بذلك — طبقاً للأسطورة — يقوم بمهمة تحذير الكائنات ؛ لأن الآلهة على وشك أن تعبر الغابة ، ومن ثم فعلى الناس أن يذهبوا إلى بيوتهم ، وأن يعتصموا بها أياماً عديدة ويذهب الإمبراطور — أثناء ذلك — في موكب رسمي لتقديم القرابين .

إن الأساطير العديدة التي تدور حول علاقة الغراب بالماء ، قد انتقلت من علاقته بالعواصف والمطر ، وقد بدأت هذه العلاقة في آسيا ، ثم عبرت منها إلى العالم الجديد .

ولقد أرسل «أبوللو» الغراب ليبحث عن الماء ، فلما أبطأ حلت عليه اللعنة الأبدية ، وهي أن يظل عطشان وهو يأكل التين الناضج .

وهناك أيضاً اعتقاد أوربي انتقل من المصادر الكلاسيكية ، إنه عندما تتخطر الغربان في الغسق في طريقها إلى الماء فإذا ذلك يعنى قرب انهيار المطر .

وإلى هذه الحلقة تنتمي الخرافة التي تدور حول الغراب الظمان الذي استطاع أن يحصل على الماء برمي الحصى في الجرة .

وربما كان من الإسراف في القول أن نبحث عن علاقة بين ما ذكر وبين تسمية العرب للثلج بالغراب وكذلك ما ذكره صاحب (لسان العرب) من أن (التغريب) هو أن يجمع (الغراب) وهو الجليد والثلج فياً كله .

وما يرتبط بالفكرة السابقة ما ترويه إحدى الأساطير الهندية من أن الغراب قد هدى أميراً ظامئاً إلى الماء .

وفي كوريا يقال : إن أعظم أبطال الكوريين وولده قد أرغما على تغيير هيتهما إلى غرابين ، وأن يطيرا إلى السماء ، وقد استطاعا بإحدى الحيل أن يوقفا المطر الذي كان ينهمر دون انقطاع .

وقد ظهرت هذه الأسطورة عندما دعت الضرورة لوضع حد للمطر أو للعواصف الثلجية ، وهي بهذا شبيهة بكثير من الأساطير البدائية الأخرى التي

يفترض فيها أن تتضمن قيمة إيجابية مبتدعة ، ومن ذلك أن الصياد الذي يصفر كي يجلب الريح إنما يحمل تراثاً يعود إلى الزمن الذي كان فيه الملاحون يعتقدون أنهم قد صنعوا الريح بصغيرهم .

بين الغراب . . . والنسر

أما الملاحظة الأخيرة التي ينبغي الإشارة إليها ، فهي أنه في بعض الحالات نجد أن العتائد الشعبية تضطرب بين الغراب والنسر ، ويرد الباحثون ذلك إلى أن كلا منهما قد ظهر في مناطق معينة ، وأصبحت له الصدارة ، فلما التقت الحضارات وتلاءمت اتصل ما بينهما وأدى إلى مثل هذا الاضطراب .

ومثال ذلك أننا نجد زوجاً من النسر جاثمين في معبد (دلف Delphi) ويبدو أنهما قد خلا محل غرابي (أبوللو) .

وفي سيبيريا ، وفي شمال أمريكا نجد أن (طائر الرعد) يشبه النسر أحياناً ، أو نسرأً يتخذ شكل الطيور الخرافية الحجم ، وأحياناً نجده على هيئة الغراب .

هذا ، ولقد اعتبر كل من النسر والغراب — بصفة عامة — طائراً شمسياً ، غير أن هذا الرمز أولى بالنسبة للنسر ، وثانوى بالنسبة للغراب ، بسبب أن الغراب مرتبط بالعواصف أكثر من ارتباطه بالشمس .

ومهما يكن من أمر ، فإن الغراب يقترن بالشمس في الصين ، وفي اليابان ، وفي أجزاء من آسيا وأمريكا .

لقد ظهر الغراب في صور مختلفة في الأساطير ، منها أنه طاء منبئ بالعواصف ، وكطائر شمسي ، وكرسول ، ومنبئ بالمستقبل وغير ذلك ، بيد أن هذه الصورة إذا أريد ترتيبها فإن أولها أنه طائر الموت ، أما ارتباطه بالعواصف أو بالمطر ، فإن ذلك يعود إلى ارتباطه بقصة الخليفة وبالطوفان .

(X) الزمن في المعتقدات الشعبية

يلعب الزمن دوراً هاماً في المعتقدات وفي الممارسات الشعبية ، وقد يكون من العسير ، إن لم يكن مستحيلاً ، بالنسبة لمعارفنا الحديثة أن نتفهم ، أو أن نفسر الدلالات المختلفة لكثير من العادات التي ترتبط بالزمن ، أو بالمكان ، أو بالحدود التي تفصل بين الأشياء ، أو ما يشابه ذلك من موضوعات .

إن كثيراً من المعتقدات قد انبثقت من فهم الإنسان البدائي ، ففي كل مكان في العالم الشاسع الغامض الذي كان يحيط به نجد أنه كان شديد الإحساس بالقوى الظاهرة والخفية . وعلى الرغم من أنه كان يشعر بتأثيرها من حوله ، فإنه لم يكن يستطيع أن يفهمها فهماً واضحاً^(١) .

لقد كانت هنالك أشياء معينة يحس بأنه متأكد منها مثل تعاقب الليل والنهار ، أو الشتاء والصيف . ولكن تبقى بعد ذلك طائفة كبيرة من الأحداث المحتملة لا يستطيع أن يكون متأكداً منها ، وموقفه إزاءها كموقف الطفل ، ومن أجل ذلك فإنه يخافها .

وفي العزلة التي كان يعيش فيها كان يخاف الليل المظلم ، ويملؤه الرعب من العواصف ومن الطوفان ، ومن الأمكنة الخلاء الشاسعة ، مثلها في ذلك مثل أخطار المجاعة ، والمواسم المجدبة ، وقسوة أفعال أعدائه وجيرانه . كل هذه الأشياء كانت تفترس عقله بصفة دائمة .

إنه لم يكن يستطيع أن يجد اختلافاً بين أحداث الطبيعة وأفعال البشر ، إنها جميعاً متشابهة سواء كانت مؤذية أو رخيمة ، وإن كانت تبدو أنها جميعاً وكأنما تدفعها بعض الأرواح الشريرة أو الرفيقة والتي تقصده شخصياً .

ويعتبر « الزمن » موضوعاً من الموضوعات الرئيسية في « الفولكلور » نظراً لما له من تأثيرات ودلالات مختلفة في المعتقدات الشعبية ، وفي الحياة الشعبية بصفة عامة ، فهو يجري في الأمثال والحكم ، وفي التشبيهات واستعمالات الحياة اليومية ، ويجري كذلك في الحكايات الشعبية ، وفي الممارسات وغير ذلك .

والمقاييس التي تستخدم لمعرفة الزمن كثيرة ، فتارة تكون برصد الشمس واتجاه ظلها ، وتتم أحياناً عن طريق ملاحظة القمر والكواكب ، أو ملاحظة اتجاه الرياح ، أو المد والجزر ، وكذلك بملاحظة صياح الديكة ، أو أصوات بعض الطيور أو الحيوانات ، لما تتمتع به من خواص في المعتقدات الشعبية كروية ملك الموت ، أو الأشباح ، أو القدرة على التنبؤ بالمستقبل أو غير ذلك . وأحياناً نجد الناس يستخدمون في رصد الزمن بعض الأدوات البسيطة كالعصى ، أو المزولة الشمسية .

وللناس استعمالات خاصة ، وممارسات معينة بالنسبة لأجزاء اليوم ، ترتبط بصياح الديك مثلاً أو بعودة الجنيات إلى مساكنها ، ففي المعتقدات الشعبية أن الجنيات تطرق الأحياء ، والأماكن في ساعات بعينها . أو ترتبط بطلوع الشمس ، أو الوقت الذي يسبق طلوعها كالشرب من الآبار مثلاً في ذلك الوقت .

أو القيام بمراسم دفن أنماط معينة من الموتى ؛ لأنهم يعتقدون في أنه ينبغي اختيار أوقات معينة بالنسبة لها .

وكذلك القيام ببعض الطقوس السحرية ، فالكشف عن « الطالع » ، أو قراءة الفنجان مثلاً تتأثر بالغيم وبالريح .

ومثل ذلك يمكن أن يقال عن مقدم الليل ، والمثل الإيرلندي يقول : « إن ليالي الخريف تمر بسرعة مثلما يسقط الحجر في البئر » .

ونجد كثيراً من المعتقدات الشعبية تدور حول الاستحمام ، أو رش الماء أو لرماد ، أو النداء على الأطفال بأسمائهم للعودة إلى البيت عند قدوم الليل فنجد أن مثل هذه الأشياء يمكن أن تكون محظورة في هذا الوقت .

ونجد أيضاً الاعتقاد في أن الأشباح ، والجنيات تستأنف نشاطها عند منتصف الليل ، ففي هذه الساعة تموت الأشياء ، وتهيمن روح الصمت على الكائنات ، ومن ثم فإن أنواعاً من المراهنات تقوم بين الناس تتسم بالتحدى حول الذهاب إلى المقابر أو غيرها من الأماكن في هذه الساعة .

مثل هذه المعتقدات وغيرها نجدها بالنسبة للفصول . والتراث الشعبي يولى أهمية خاصة لبعض التواريخ ، أو لفترات بعينها من السنة فيراها سعيدة أو مشؤمة . ويجرى كثير من الأمثال الشعبية حول هذه الفترات المحددة ، وكذلك تقسيم أنواع العمل أو الزواج ، أو السفر ، أو غير ذلك .

وفي بعض الأحيان تأخذ « الأيام » أهمية خاصة بسبب الطقس الذى يصاحبها وأحياناً يكون نقص الطعام أو المحصول في فترات معينة سبباً في اجتذاب انتباه الناس وإعطائها أهمية خاصة .

وتخضع هذه التحديدات أحياناً لمظاهر الطبيعة ، لأنه في بعض الفترات تحدث تغيرات موسمية تتأثر بها النباتات أو الطيور أو الأسماك . ويكون ذلك داعياً لإثارة الاهتمام الشعبي بهذه المواسم من السنة .

الدين والاقتصاد

إن دراسة الشعائر ، وإلى حد ما دراسة الطقوس لدى الشعوب المتخلفة تشهد بأن كثيراً منها يضرب بجذوره في الحياة الاقتصادية للناس .

فلقد وجد العلماء أن الاقتصاد البدائى قد سار مع الدين يداً بيد كجزء من حياة الناس في القرية (١) .

فلقد كانت هنالك شعائر أو طقوس يجب مراعاتها قبل البدء بالأعمال ، أو عند البدء بها ، كما أن هنالك مراسم أو طقوساً أخرى تحتل مكاناً هاماً أثناء أداء هذه « العمليات » ، وبخاصة في فلاحية البساتين ، والفلاحة بصفة عامة . وأيضاً

عند الفراغ من هذه الأعمال .

وتعتبر الأشياء المرعية التى من هذا النوع ضرورية ، وعملية ، ولا تقل في أهميتها عن الأعمال « التكنيكية » نفسها .

وليست الطقوس فحسب هى التى تكون موسمية ، فالألعاب الشعبية ، واللعب نفسها قد تكون كذلك ، بل وأيضاً الأزياء ، ومجالات النشاط الإنسانى الأخرى . ومهما يكن من أمر فإن الحقائق الاقتصادية الأساسية للحياة قد تكون موسمية (١)

لقد كان هنالك وقت للبذار ، ووقت للحصاد ، ومن بالغ الأهمية أن يعرف الإنسان ، أو ينبغي له أن يعرف خير الأوقات للقيام بالأعمال المختلفة التى تتصل بالقنص ، وصيد السمك ، والفلاحة ، وما يشبه ذلك ، وأن يكتشف بما لديه من تجربة خاصة الأوقات الملائمة لكل ذلك ، ويعرف متى تقع .

فكرة المعبود

وبتتبع العلاقة بين الدين والاقتصاد وجد الباحثون أنه من الأحسن البدء بتفسير عقيدة الناس ، وذلك بأن نسأل ، ما هو الشئ الرئيسى الذى يعتمدون عليه ؟ وبعد ذلك ننظر لرى أى صوره المثالية التى ارتفعت ، واتحدت في المثل الدينية ، ويكون تفسيرنا للعادات بأن ننظر إلى التأثير العملى الذى حدث .

إن فكرة « المعبود » تتجه نحو افتراض الشكل الذى يكون نافعاً للجماعة ، فالحيوان أو النبات كان يعبد بسبب أنه نافع للجماعة ، لأن الناس يشعرون باعتمادهم في العيش عليه (٢) .

ويرى بعض الدارسين أنه من الطبيعى أن تكون أعظم المثيرات الحيوية في حياة الإنسان هى فكرة « الإله » . إذ ينبغي للإنسان أن تكون لديه فكرة يتمثل فيها ما هو ضرورى بالنسبة لرخائه . فالصياد البدائى يعبد حيواناً ، والنبيلة الطوطمية

A.C. Haddon, Folklore, Vol. XXXI, 1920, (١)

M. Morris, Journ. Amer. Oriental Soc. XXIV, 1903. (٢)

L. Gomme, Folklore as an Historical science, 1908. (١)

التي تعيش على شاطئ البحر أو على ضفة النهر تقدس سمكة ، على حين أن الفلاحين يجدون لديهم ما يمثل الخصب ، وقد تكون حزمة القمح نفسها .
أما القبائل الرعوية فلديهم ماشيتهم المقدسة .

الاهتمام بالأجرام السماوية

إننا نجد دائماً أن أساس الاهتمام بالأجرام السماوية هو ما لها من منفعة عملية في الحياة الاقتصادية للناس .

إن الساعة الفلكية التي تسجل الزمن اليومي في فترتين متتاليتين تصبح ذات قيمة خاصة ، ولو أنه في منطقة الاستواء نجد أن الاختلافات التي ترتفع وتنخفض في أوقات مختلفة من العام تكون زهيدة جداً من حيث اعتبارها ذات أهمية عملية إلا عند بلوغ درجة معينة من الثقافة .

وقد وجد بعض الدارسين أن الهنود في «بيرو» بأمريكا الجنوبية — والذين كانوا يعبدون الشمس — كانوا يعطون اهتماماً قليلاً للكواكب ، وقد وضعوا تقويمهم على أساس الملاحظة الشمسية ، فلاحظوا شروق الشمس وغروبها الموسمي من أبراج صغيرة بنيت خصيصاً لهذا الغرض ، كما أنهم كانوا ينظمون فصل البذار وفقاً للسنة الشمسية ، كما حددوا تساوى الليل والنهار بواسطة عمود يسقط على دائرة^(١) .

وقد أمدتهم أطوار القمر بطريقة لتقسيم الوقت تبعاً للفترات القمرية ، ولكن كان لا بد من حساب هذه الفترات إذا ما أريد ملاحظة الوقائع السنوية .

أما الساعة القمرية فقد كانت ذات نظام أكثر شيوعاً ، وأكثر غموضاً من الساعة الشمسية ، ومن المؤكد أنها قد تركت أثراً بعيداً في الفولكلور^(٢) .

وأخيراً فإن الساعة الفلكية تعطى البيانات الدقيقة المطلوبة عن طريق شروق وغروب المجموعات النجمية مع دورتها السنوية .

(١) G. de la Vega, Royal Commentaries.

(٢) The Sociological Significance of Myth, "Folklore, XXIII, 1912.

وهكذا نجد أن الشعوب المتخلفة تنظم العمليات الزراعية وغيرها طبقاً لحركات النجوم . وتضع معظم الشعوب الكواكب في مجموعات نجمية تمثل أشكالاً إنسانية أو حيوانية ، يدور حولها كثير من الحكايات .

تقسيم الفصول

ونجد أن المصريين القدماء قد أطلقوا على فصول السنة أسماء فلكية قسموها إلى ثلاثة فصول : الفيضان ، والبزوغ ، ومعناه ظهور الحقول من مياه الفيضان التي كانت تغطيها ، وأخيراً ، الحصاد .

وكان كل فصل من هذه الفصول يحتوى على أربعة أشهر حسب النظام القمري . وشابه المصريون في هذا الشأن جميع الشعوب القديمة الأخرى ، لأن القمر هو أسهل الوسائل في حساب الزمن^(١) .

فنجد أنه إذا أراد أحد الناس أن يقول إنه قام برحلة استغرقت شهرين فإنه يصفها بأنها استغرقت قمرين .

وقد اعتاد السومريون أن يبدأوا شهورهم مع كل قمر جديد ، وكانت السنة بذلك تتكون من اثني عشر شهر قمرياً . وكانوا يضيفون إليها شهراً إذا ما وجدوا أنهم قد وصلوا إلى نهاية السنة التقويمية قبل الفصول بشهر أو ما يقرب منه .

غير أن المصريين القدماء قد ابتدعوا تقويمياً جديداً ، (في القرن الثالث والأربعين قبل الميلاد) ، وتركوا النظام القمري ، لأنه لم يكن دقيقاً ، بسبب أن مدار السنة يخضع للنظام الشمسي ، وجعل هذا النظام الجديد للشهور أعداداً تعرف بها ، وكانوا يسمون كل سنة بحادث هام جرى فيها^(٢) .

(١) انتصار الحضارة The Conquest of Civilization تاريخ الشرق القديم :

جيمس هنري برستد ، نقله إلى العربية : د. أحمد فخري — الجامعة العربية — القاهرة ١٩٥٥ .

(٢) المرجع السابق .



عبادة الشمس والقمر

لقد ألقى كثير من الباحثين الضوء على عبادة الأجرام السماوية ، غير أن الظاهرة التي يمكن اعتبارها طبيعية ، وعلمية أيضاً ، في سائر أشكال العبادة البدائية هي الاتجاه إلى الشمس والقمر ، لأن الحياة نفسها تعتمد عليهما ، وكذلك تقسيم الليل والنهار . كذلك نجد أن الفصول ، والعمليات المختلفة سواء كانت رعوية أو زراعية مرتبطة بتغيراتها^(١).

وهناك كثير من الممارسات التي تدور حول عبادة الشمس ، فتحى وقت متأخر يعود إلى منتصف القرن التاسع عشر اعتاد الناس في «إيرلندا» أن ينثروا زهور الصيف في موضع يسمى «مكان الشمس» ويقوموا بعد ذلك ببعض الألعاب الشعبية .

ومن بين العقائد القديمة حول الشمس أنها تقوم بالرقص في صباح عيد الفصح ، وهذا الاعتقاد يعود بنا إلى عنفوان الوثنية فيما يسمى بترجرج الشمس في الماء في يوم عيد الفصح ، وما يزال يمارسه قليل من الناس بين حين وآخر .

ويعتبر ذلك نوعاً من التنبؤ بالطقس بالنسبة للفصل المقبل ، فعندما ترتفع الشمس في يوم عيد الفصح يوضع دلو من الماء كما لو كان الأمر هو الإمساك بأوائل انعكاسات الأشعة ، فإذا ارتفعت أشعة الشمس ، وترجرجت في الماء ، فإن فصل الصيف سيكون شديد البلى ، لكن إذا استقر الضوء فذلك يعنى بالتأكيد أن الصيف سيكون رائعاً .

ومن المرجح أن هذه العادة القديمة هي الأصل الحقيقي للإشارة المسيحية المتأخرة ، وهي أن الشمس ترقص عند مطلعها في صباح عيد الفصح^(٢) . وكذلك الدعوة للتبكير باليقظة لرؤيتها تفعل ذلك ، والتي يتحمس بعض الناس لأدائها .

ومن الممكن تفسير ما يعتقدونه الناس عندنا من فائدة اليقظة قبل طلوع الشمس في يوم شم النسيم ، وأثر ذلك على البدن ، خاصة ونحن نعرف أن هذا اليوم يوافق عيد النوروز أو بداية الربيع .

إن أهمية الشمس في حياة الإنسان البدائي ليست فقط فيما نعرفه مما بقى من الاتجاه إلى العبادة ، ولكن أيضاً لأن الشمس كانت تلعب دوراً في سائر أحداث الحياة اليومية .

إن الابتهاال إلى الشمس يمثل جانباً أساسياً في مراسم التضحية ، وفي عبادة الآبار والأحجار ، وكذلك في معظم الطقوس البدائية المرتبطة بالميلاد والزواج والموت وغيرها .

ومراسم الطواف ، والحلقات التي لعبت جانباً كبيراً في جميع الديانات البدائية ، والحركة في الاتجاه اليمين بالنسبة للشمس والتي كانت تعتبر سعيدة . على حين أن الحركة شمالاً كانت مشؤومة . والرمز الغامض للدائرة السحرية ، وللصليب المعكوف ترجع في أصلها إلى الإجلال القديم للآلهة الشمسية .

ولو أنها الآن قد فقدت دلالاتها المبكرة ، وأصبحت أشياء عادية تصنع بغير قصد ، مثل إدارة أقذاح الخمر في اتجاه خاص حول المائدة .

إن أكثر العادات شيوعاً في العالم والتي ترتبط بعبادة الشمس ، هي كما أشرنا الإهتمام بالناحية اليمنى في الممارسات الهامة ، لأن ذلك هو طريق الشمس .

هذا الاهتمام موجود منذ أقدم العصور ، وما يزال مستمراً حتى الوقت الحاضر . وقد يعتقد أحياناً بأن أى شيء يراه الإنسان من الناحية اليسرى يحمل معنى الخطر ، أو التحريم ، أو هو على الأقل غير سعيد .

وكذلك الاعتقاد بأنه إذا ماحمل شخص النار في يده اليمنى وسار في اتجاه الشمس فإنه بذلك يبق الحيوانات ، والعائلة من المرض .

مثل هذه الأهمية المتعلقة بالشمس ، نجدها بالنسبة للقمر ، فهناك الاعتقاد بتأثير القمر على الحياة ، فولادة الطفل والقمر باهت أى في أخريات دورته ، أو أثناء الجزر نذير بالمرض ، لأن الحياة ينبغي أن تجئ مع «المد» ، وتذهب مع الجزر .

وفي بعض المعتقدات القديمة نجد أن النصف الأول من الشهر القمري ، أو الأيام التي ينمو فيها القمر تكون غير سعيدة .

وفي كورن وال Corn Wall يوثق الناس برؤوسهم عند رؤية الهلال ثم يدبرون الفضة في جيوبهم .

والانحناء للهلال الجديد ، وتدوير الخواتم في الأصابع أمر مألوف في سائر أجزاء الجزر البريطانية .

ويُبعد من سوء الحظ الذي ليس كمثلته شيء أن تشير إلى القمر أو إلى قوس قزح .

ومن الأقوال الشائعة أن يذكر الإنسان أمنيته عند رؤية الهلال من غير أن ينسب بكلمة ، وبذلك فإن أمنيته سوف تتحقق^(١) .

ويقول : فريزر Frazer في الغرض الذهبي : Adonis, Attis, Osiris إن الخنازير كانت مقدسة في مصر القديمة ، وإنه كان يضحي بها لإلهة القمر مرة واحدة في السنة عندما يصبح القمر بديراً . وكان يضحي بها أيضاً لأزوريس^(٢) .

ومن الممارسات المتعلقة بالقمر أن العذاري كن يذهبن إلى الحقول عند بزوغ الهلال . ويغنين له وهن شاخصات إليه . ثم يتوقعن بعد ذلك أن « الزوج المنتظر » سيظهر للواحدة منهن في منامها .

ومن المعتقدات الشائعة ما يرتبط بحسوف القمر ، فتقام الاحتفالات الشعبية في ذلك الوقت ، والغرض منها مساعدة القمر ، وفي بعض الأقطار يأخذ الناس في الصباح ، وفي تقليد أصوات بعض الحيوانات ، ويقوم بعضهم بإطلاق النار في اتجاه القمر ، لأنهم كما ذكر بعض الدارسين يعتقدون بأن « غولا » يمزق القمر إلى قطع صغيرة ، وأنه بالتأكيد يود أن يفتسه ، إذا لم يهبوا لإنقاذه^(٣) .

والتعبير الشعبي في الريف المصري الذي يصف هذه الحالة هو أن القمر « مخنوق » .

(١) C.E. Burne and G.F. Jackson, Shropshire Folklore (1883).

(٢) يفسر أزوريس في بعض الأحيان كإله للشمس ، وبعض الباحثين يرى من طرق كثيرة أن أزوريس هو الشمس ، وقد رأى ذلك بعض الباحثين القدماء أيضاً .

The Golden Bough : Osiris and the sun)

Bass Mullinger, The Schools of Charles the Great. (٣)

وفي تراث العصور الوسطى نجد أنه كان من الأهمية بمكان استشارة دورة القمر قبل الشروع في أية عملية .

وقد كان يعتقد أن فصد شخص ما في الليلة الرابعة أو الخامسة من ليالي القمر قبل أن يتسق القمر والبحر ، شديد الخطورة .

وما تزال بعض المعتقدات حول القمر مرعية في بعض الأقطار ، وخاصة فيما يتصل بذبح بعض الحيوانات أو فلاحه البساتين ، والأمر الذي ينظمها هو تغيرات القمر .

مصير الإنسان وعلاقته بالزمن

إن المعتقدات الشعبية المرتبطة بالزمن ذات جذور عميقة في حياة الناس ، كما أن هذه المعتقدات تنهض على أسباب مختلفة ترتبط بنشأتها ، وقد تنسى هذه الأسباب ، ولكن بقايا هذه المعتقدات تستمر في سيرها مع الزمن ، وقد تتخذ أشكالاً جديدة لتساير التطور الإنساني ، لكن الناس يجدون أنفسهم - ربما بحكم العادة ، أو الرغبة في المحافظة على الميراث الشعبي ، أو لغير ذلك من الدوافع - يجدون أنفسهم ميالين إلى الاهتمام بكثير من مظاهرها .

عند الفراعنة

لقد كان المصريون القدماء يعتقدون بأن نصيب الإنسان ، أو قدره يكتب عليه قبل ميلاده ، ولا يملك تغييره ، وكان للكهنة وحدهم - القدرة على الكشف عن هذا « القدر » ، وذلك إذا تسنى لهم معرفة تاريخ مولد الشخص ، وكانوا يستعينون في ذلك بالكواكب .

وكانت « إلهة القدر » - التي تعاونها بعض الإلهات الأخرى ، كانت تعتبر « سعيدة الحظ » . كما كانت هنالك أيضاً آلهة « هاتور » السبعة ، والتي تستطيع التنبؤ بمستقبل الناس .

وكان من معتقداتهم كذلك ، أن حياة الناس يمكن أن تكون سعيدة أو غير سعيدة تبعاً للساعة أو اليوم الذى يولد فيه ، وذلك بأن تكون تلك الساعة أو ذلك اليوم محمداً أو مشئوماً .
وكانوا يقسمون كل يوم من أيام السنة إلى ثلاثة أقسام تبعاً للسعادة أو للنحس .

مولد الإسكندر

والأسطورة التى تحكى قصة مولد الإسكندر الأكبر تقول : إن الكاهن قد جلس غير بعيد من الملكة يراقب الأجرام السماوية ، ويدعوها أن تكبح نفسها حتى تأتى الساعة المناسبة .

وقد ظل على تلك الحال ، حتى رأى بعض العلامات فى السماء ، وعرف بأن جميع الأجرام السماوية فى وضع مبشر بالخير ، وعندئذ فقط سمح للملكة بأن تضع وليدها .

وعندما هتف قائلاً : أيها الملكة ، إنك ستلدين « سيد العالم » . ظهر الطفل الملكى ، بينما كانت الأرض تزلزل ، وقد برق البرق ، وأرعدت السماء .

وقد عرف العلماء من أوراق « البردى » . التى تتحدث عن السحر ، بأنه لا ينبغي إقامة بعض « المراسم السحرية » فى أيام محددة .

وتنهض الفكرة على أن قوى الشر فى تلك الأيام المحددة تؤثر فى هذه الطقوس ، وتجعلها عديمة النفع ^(١) .

آلهة بابل القديمة ، وأيام الأسبوع

وإذا ما انتقلنا إلى بابل نجد أن البابليين قد واصلوا عادة من سبقوهم فى محاولة قراءة المستقبل مستلدين بالأجرام السماوية ، وكانوا ينظرون إلى الكواكب المعروفة فى ذلك الوقت (عطارد ، والزهرة ، والمريخ ، والمشتري ، وزحل) ، على أنها

القوى التى تتحكم فى مصائر البشر ، كما أن الآلهة البابلية الخمسة الرئيسية كانت تمثل هذه الكواكب السيارة الخمسة ^(١) .

وقد تغيرت أسماء هذه الآلهة الخمسة لما بلغت أوروبا ، فترجمت إلى كلمات تلائم الحياة الرومانية . فأصبح كوكب عشتار = فينوس (الزهرة) . بينما صار كوكب الإله الأعظم مردوخ كوكب (جوبيتر ، المشتري) ، وهكذا .

لقد ترك علم الفلك الكلدانى أثراً لا يمحي فى تقويمنا فيما يتعلق بالأسماء التى نطلقها على أيام الأسبوع . فهذه الكواكب الخمسة بالإضافة إلى الشمس والقمر تكون مجموعة من سبعة أجرام سماوية كان كل منها إلهاً على جانب عظيم من الأهمية .

ولما كانت العبادة الكلدانية قد انتشرت فى سوريا وذاعت ، فقد جرت العادة أخيراً على العبادة والتغنى بملح كل إله منها فى يوم خاص معين .

وهكذا كانت عبادة كل إله من هذه الآلهة تتكرر بعد مرور سبعة أيام . ثم أطلق اسم الإله الذى يعبد فى يوم ما على ذلك اليوم نفسه ، وهكذا صار

اليوم المكرس لعبادة الشمس : الأحد (يوم = day الشمس Sun) ، وصار اليوم الخاضع لعبادة القمر : الاثنين (يوم = day القمر moon) ، وهكذا حتى نهاية الأسبوع .

وعرف اليوم الأخير المخصص لعبادة زحل باسم يوم ساتورن ، وهو يوم السبت ^(٢) .

ولما كانت اللغة الإنجليزية قد وصلت عن طريق الشعوب الشمالية فقد دخلت فيها بعض العناصر « النورسية » ، وظهرت أسماء بعض أيام الأسبوع مثل :

Wednesday (Woden's day أى يوم الأربعاء) ، أو Thursday (Thor's day أى يوم الخميس) ، وشل Friday (Frig's day) الجمعة .

و Frig هى زوجة Woden ، وتتبع عبادتها يدل على أنه قد استمر فى إنجلترا حتى القرن الثالث عشر .

(١) انتصار الحضارة : برستد (ترجمة د . أحمد فخرى) .

(٢) Sactere وفى اللاتينية = Saturday

(١) E.A. Budge, Book on Egypt and Chaldaea, Egyptian Magic, London, 1901.

وأودن أو « وودن » Odin or Woden هو أبو الآلهة .

أما ثور Thor or Thunor فهو الذى يسوس الصواعق ، أو صاحب المطرقة . ونجده مصوراً فى المتحف القومى باستكهولم ، ويظهر فى الصورة ملتجئاً ومعه مطرقته مرتفعة فى يده اليمنى^(١) .

وكما وفدت إلى انجلترا هذه الأسماء التى حملت معها بعض معتقدات الأقطار الشمالية ، فقد وفدت أيضاً بعض الأعياد التى كانت مقدسة فى عبادة تلك الأقطار مثل عيد الفصح Easter الذى يحمل معه ذكرى الإلهة Estre التى كانت تهدى إليها احتفالات الربيع .

أسماء الشهور

وأسماء الشهور كذلك تحمل ذكرى آلهة نسبت ، مثلما نجد فى مارس March الذى كان يدعى « هردموناث Hred-mónath » نسبة إلى الإلهة Hreda . أما أبريل (April) فقد كان Eosturmonath من اسم الإلهة Estre التى كانت تقام الاحتفالات الحليمة تكريماً لها ، وكان يعتقد بأنها إلهة الفجر ، وما يزال اسمها يطلق على عيد الفصح كما ذكرنا آنفاً .

أما فبراير (February) فكان Sólmonath أو شهر الكعك لأنهم كانوا يقدمون فيه الفطائر إلى آلهتهم .

وكان نوفمبر Blót mónath (November) هو بداية الشتاء ، وكانوا يكرسون للآلهة الحيوانات قبل أن تدبح فى الشتاء ، وكانت تجرى الاحتفالات فى مساء أول نوفمبر (هالوين Hallow-éen) الذى هو أول السنة الجديدة فى ذلك الوقت . وقد ارتبط بهذه الاحتفالات كثير من العادات القديمة .

وكانت بداية الصيف هى أول مايو ، ويبدو أنه فى بعض الأقطار كان أقدم تقسيم للسنة هو تقسيمها إلى فصلين : الشتاء ، والصيف ، وكان ذلك بصفة خاصة

(١) Folklore of the British Isles ، ولا تزال هذه الآلهة باقية فى أسماء الأماكن مثل : Wednesbury فى ستافوردشاير Staffordshire ، وكذلك Woodnesborough فى كنت Kent ومثل : Friday thorpe ، Allen Mower ، Place-Names and History 1922. فى يوركشاير York shire .

فى أول نوفمبر ، وأول مايو .

وترتبط بأسماء الشهور كما ذكرنا مراسم دينية اختلطت بالأسماء الموسمية مثل مايو May or Threimilic حين تحلب الأبقار ثلاث مرات فى اليوم .

ومثل أغسطس شهر الزوان « August or Ueud-mónath » . ثم جاءت بعد ذلك التسميات المتأخرة مثل شهر الحصاد (الشيلم) وغير ذلك من الأسماء الزراعية الأخرى .

التقويم المصرى القديم

عثر العلماء على ورقة بردى تحتوى على صور للتقويم المصرى القديم ، فيها نجد أن كل ثلث من أيام السنة - التى عددها ٣٦٠ يوماً - مقسم بحسب ما يرتبط به من سعد أو نحس ، وقد أمكن بمعاونة بعض البرديات الأخرى معرفة السبب فى أن بعض الأيام كانت سعيدة ، أو غير سعيدة ، أو بين بين .

ولنأخذ شهر « توت » على سبيل المثال ، وهو كما نعرف أول شهور السنة المصرية . وتبعاً للتقويم الجريجورى ، أمكن معرفة بدايته إذ يوافق ٢٩ أغسطس .

إننا نجد أن الأيام تحمل علامات كما يأتى : اليوم الأول والثانى والخامس أيام سعيدة ، أما الثالث والرابع ، فإيهما أيام غير سعيدة ، بينما نجد أن اليوم السادس غير سعيد فى ثلثة الأخير ، وهكذا^(١) .

ولقد كانت لدى الكاهن الذى قام بعمل مثل هذا التقويم أسباب معقولة لهذا التصنيف ، ونحن نجد على سبيل المثال كذلك أن اليوم التاسع عشر من توت سعيد كله (أى فى أجزائه الثلاثة) ، والسبب فى ذلك يعود إلى أن هذا اليوم عيد فى السماء والأرض لأنه يوم حضور الآله « رع » .

وفى الوقت نفسه نجد أن اليوم السادس والعشرين يوم نحس ، والسبب فى ذلك أنه اليوم الذى نشب فيه القتال بين « حورس » وبين « ست » .

التقويم الحديث

فإذا ما تركنا ذلك كي نلتق نظرة على التقويم الحديث ، وأردنا أن نأخذ مثالا لذلك (رأس السنة الميلادية) ، فإننا نجد في المعتقدات الشعبية أن رأس السنة هو اليوم الذي يشتمل على اللحظات السعيدة التي يدور فيها العام عندما تأخذ الشمس في الصعود إلى أماكن تبعد يوماً بعد يوم في السماء إلى أن يصبح اليوم أكثر إشراقاً وطولاً ، وتحشد الأرض كلها انتظاراً لعودة الربيع .

وقد كان التقويم اليهودي القديم يبدأ في ٢٥ مارس الذي كان يعد احتفالاً بالربيع ، لأنه كان يمثل فترة أكثر وضوحاً لميلاد العام الجديد^(١).

أما تسمية « يناير January » فقد انتقلت إلينا من اسم الإله الروماني جانوس أو يانوس (Janus) إله الأبواب ، والبداية والنهاية ، والذي كان يظهر ممثلاً بوجهين ينظر أحدهما إلى الأمام والآخر إلى الوراء .

وقد أعطى اسمه ليناير لأنه أول شهور السنة ، ويمكن اعتباره ممثلاً لجهتين : الماضي ، أو السنة القديمة ، والمستقبل ، أو السنة الجديدة .

رأس السنة

إن كثيراً من العادات القديمة التي ترتبط برأس السنة ما تزال تعيش ، ومن ذلك الاحتفاظ بالعادة المعروفة « بالخطوة الأولى » والتي يعبر بها شخص عتبة البيت عندما تدق الساعة في ليلة رأس السنة .

وما يزال أيضاً الاعتقاد بأن الرجل الأسود الطويل القامة يجب الحظ للأسرة بمجرد أن يخطو عتبة الدار ، ويبلغ كثير من الناس على أصدقائهم المشهود لهم بالاستقامة أن يهيم الرخاء والسعادة في مطلع العام الجديد .

وتتبع من أجل ذلك « مراسم » معينة ، فإن ذلك الرجل المبارك يمضي إلى المنزل فيدق الباب ، وعندما يفتح له ، فإن عليه أن يندفع في طريقه متجهاً إلى حيث توجد المدفأة من غير أن ينس بكلمة ، أو اعتذار ، أو يقدم تفسيراً لمسلكه هذا ، فإذا بلغ النار الخابية في المدفأة فعليه أن يضع فيها بعض الوقود الجديد الذي يكون قد اجتلبه بنفسه خصيصاً لهذه المناسبة^(١).

وفي بعض المناطق يوضع الملح والخبز على المائدة ، مع اتباع حالة الصمت الرقور ، وبعد ذلك يقوم الزوار ، أو يجب أن يقوموا بتقديم هدية تتألف من الخمر والكعك ، وذلك بعد تبادل التمنيات الطيبة والحظ السعيد للأسرة في مقبل أيامها . وفي الأزمنة القديمة كان يعد من الاعتقاد الديني الإيمان بأن هذه « المراسم » تجلب الفائدة بشكل مؤكد .

فالإنسان في المراحل المبكرة من التاريخ ، كان معتقاً للرموز ، فلم يكن يرى أى شيء منعزلاً ، أو منفرداً ، فكل شيء يشكل في علاقته بالحياة جانباً غير منقوص .

لقد كانت نظرتهم إلى الحياة وما تحتويه مقدسة يراها كما يراها الشاعر ، مقعمة بالعلاقات الغريبة ، والمعاني المخبوءة .

فكرة الأول والأخير في «الفولكلور»

تحدثنا عن الزمن وعن الدور الهام الذي يلعبه في العقائد الشعبية وفي الممارسات. وقد يكون من العسير — إن لم يكن مستحيلاً — بالنسبة لمعارفنا الحديثة أن نفهم ، أو نفسر الدلالات المختلفة لكثير من العادات ، والخرافات التي ترتبط بالزمن أو المكان ، أو الحدود التي تفصل بين الأشياء ، أو ما يشابه ذلك من موضوعات. لقد كان من الطبيعي أن يستهوى الناس في الأشياء المتتابعة : «الأول» ، «والأخير»، وإن يكن بدرجة أقل ، أكثر مما يستهويهم ما يتوسط هذين الحدين . ونستطيع أن نجد برهاناً على ذلك كثيراً من الأمثلة . ففيما يتعلق «بأول شيء» ، نجد في المعتقدات الشعبية — لدى بعض الشعوب — أن القلوب الحديدية ينبغي عندما يرتديه صاحبه لأول مرة — أن يذهب به إلى الكنيسة . كذلك فإن أول اسم تسمعه الفتاة عندما تقوم باستطلاع حظها في الزواج يكون اسم الرجل الذي سوف تتزوجه . كذلك نجد الاعتقاد بأن أول حلبة من اللبن من بقرة ذات صفات معينة تعطى موهبة الشعر للشخص الذي يشربها .

كما نجد أن بعض الناس يعتقدون في أنه ينبغي أن تراق على الأرض أول قطرة من اللبن أو من الخمر ، وقد يكون مرد هذا الاعتقاد هو فرضية الجنيات ، والشاعر العربي يقول : «وللأرض من كأس الكرام نصيب» .

كما أننا نجد أن الناس يحرصون على إلقاء أول الأسنان عندما تسقط من أعلى الكتف اليمنى ، وقد بينا ارتباط هذه الممارسة بالشمس .

كما بينا كذلك في حديثنا عن الزمن أهمية معرفة الإنسان لخير الأوقات للقيام بالأعمال الزراعية وغيرها ، وقد احتلت البداية والنهاية لفترات معينة من الزمن ، أو القيام بأعمال محددة ، احتلت أهمية خاصة في الوجدان الشعبي ، فيجد أن

بعض الأعمال ينبغي ألا يبدأ بها ، أو ينبغي ألا تنتهى في أيام معينة وذكرنا أمثلة لذلك^(١) .

وتضمني العقائد الشعبية أهمية خاصة على «أول وقت» ، أو أول مناسبة حدث فيها شيء غير عادي ، مثل سماع صباح بعض الطيور أول مرة في الصيف ، فبعض الناس يعتقد أن رؤية أول عصفور في هذه الفترة إنما هو نذير بالشؤم . على حين أن الشجرة التي تزهر أولاً في الربيع تحظى بالتوقير عند بعض الشعوب. كذلك نجد أن كثيراً من الناس يحرصون على تلاوة الأدعية عند رؤية الهلال الجديد ، ومثل ذلك يقال عن أداء بعض الشعائر عند دخول البيت لأول مرة أو عند المبيت أول ليلة في مكان غريب ، ومن قبيل ذلك العادات المتعلقة بوضع بعض الأشياء في وعاء اللبن قبل استعماله لأول مرة .

وفي الريف المصري ينثر الناس الدقيق في غرة الحيوانات أو في مواضع أخرى من جسدها عند خروجها لأول مرة من البيت ، أو عند دخولها بعد شرائها تجنباً للحسد .

ومن الناس من يعتقد بأن أول بيضة للدجاجة إذا جاءت في يوم الجمعة فإنها تجلب الحظ السعيد .

وتدور معتقدات كثيرة حول أنواع معينة من الحيوانات ، فمن دلائل التشاؤم عند بعض الشعوب أن يكون أول نتاج الحبل أو الغنم أبيض اللون ، ولا يحبون كذلك سماع ثغاء أول شاة يراها المرء أثناء مروره بالقطيع .

ويرون أيضاً أن أول نتاج من الزبد أو اللبن لا ينبغي أن يعطى لأحد خارج البيت .

وليست هذه الفكرة قاصرة على الأشياء والأوقات ونحوها ، بل إننا نجد فيها يتعلق بالأشخاص كذلك . فهناك أهمية خاصة «لأول شخص» يلقاه المرء في مطلع السنة الجديدة ، لأنه علامة يتفاعل بها ، ودلالة على حسن الحظ ، وذلك إذا ما اجتمعت فيه صفات خاصة كما نجد عند بعض الشعوب الأوروبية بالنسبة للرجل الأسود اللون إذا كان أول من يدخل البيت في ذلك الوقت ، ونجد في أماكن مختلفة

مثل هذه الأهمية لأول وجه تنظر إليه عند رؤيتك للهلال الحديد أول مرة، وقصة أول قادم إلى البيت الحرام معروفة وذلك عندما اختلفت قریش على وضع الحجر الأسود . وفي المعتقدات الشعبية ما يتصل بالجانب المقابل وهو التشاؤم ، فبعض الشعوب تعتقد بأنه من سوء الحظ أن يكون أول ما يقابله الإنسان عند ذهابه إلى السوق أو الصيد امرأة شعرها أحمر . وعندما يصحب الرجل زوجته إلى الكنيسة فأول واحد يخرج منهما بعد انتهاء الصلاة سيعمر أكثر من الثاني^(١) .

ويعتقدون كذلك بأنه لا ينبغي للأب أن يشارك في حمل جثمان أول أبنائه ، وكذلك لا ينبغي للأم أن تشهد دفنه . وقد يرتبط التشاؤم بصفات جسدية أو باسم الشخص نفسه ، كما نجد في الحكايات التي تروى عن ابن الرومي .

وكما أننا نلاحظ مثل هذه المعتقدات المرتبطة « بالأول » نجد كذلك كثيراً من المعتقدات التي ترتبط « بالآخر » ، فن عادات بعض الشعوب أن الأب يبارك أفراد أسرته في آخر يوم من أبريل . كذلك نلقى الاعتقاد بأن السماء إذا أمطرت في آخر ساعة من يوم السبت ، فإن ذلك يعني أن الجو سيصبح سيئاً لمدة طويلة . وفي التراث الشعبي تقوم اعتبارات معينة حول آخر شخص يغادر المقبرة مثلاً ، ومثل ذلك بالنسبة للشخص الذي يقوم بحصاد آخر حزمة .

وحتى وقت قريب نجد أن الممارسات القديمة المرتبطة بالحصاد قد بقيت في بعض البلدان ، فعندما ينتهى الحاصد من آخر حزمة فعليه أن يصبح معلناً للحصول على آخر الغلة ، ثم تجرى بعد ذلك مراسم معينة ، فتوقف الحزمة ، ويلبسها الحصادون رداءً أبيض ، وتزين بأشرطة ملونة، وتعلق في عمود لأنها تمثل مائة الحصاد، ونجد أنها تبدل على هيئة امرأة ، ربما لأن المرأة كانت تقوم بمعظم العمل في الحصاد ، ولكن الأمر غالباً بسبب أن المرأة توحى بالفرة ، وبالأمل أو البشرى في الرخاء في الفصل المقبل^(٢) .

G. Long, The Folk lore Calendar (١)

E. Hull, Folklore of the British Isles. (٢)

وأخيراً نجد أن هذه الحزمة تحمل إلى مكان الاحتفال بالحصاد ، وتوضع في مكان بارز . ويرى بعض الدارسين أن هذه المراسم ترجع إلى العقيدة الوثنية القديمة المتعلقة بروح المحصول .

ونحن واجدون أن شيئاً كهذا كان يصنع في مصر القديمة ، وإن كان الفرق بينهما أنه كان يجري بالنسبة لأول حزمة ، حيث ترتفع الابدالات إلى « إيزيس » التي كانت تعتبر الإلهة التي يدين الناس لها باكتشاف الغلة ، كما أن هذا الصباح عند حصاد هذه الحزمة كان يعتبر نوعاً من الترتيل الجنائزى لموت روح الغلة (إيزيس) أو إيزيريس ، وصلاة لبعثها ، أو لبعثه مرة أخرى^(١) .

هنالك أيضاً بعض الشعوب التي تحتفل بأول بواكير الموسم من الحبوب ، فعندما يتم طحنها ، فإن مقداراً من هذا الطعام الحديد يصنع ، وتفرغ عليه الجعة ، ثم يضاف إلى هذا الخليط زجاجتان من « الويسكى » ، وبعد ذلك يدعى الجيران إلى هذا الاحتفال المعروف باسم « الطعام والجعة » .

أما فيما يختص بآخر حزمة فنجد أحياناً أن أصغر البنات في الحقل هي التي تقوم بحصادها .

كذلك نجد الافتراض - في بعض الأحوال - بأن آخر حزمة تحتوى صفات غذائية خاصة ، وأحياناً تخزن هذه الحزمة حتى الحصاد القادم . ويعتقد بعض الناس أن آخر حزمة إذا قطعت بعد غياب الشمس فإنها تجلب سوء الحظ .

وقد ذهب بعض علماء الفولكلور مثل « مانهاردت » في تفسير آخر حزمة من الحصاد تفسيراً أسطورياً بأنها تحمل روح المحصول التي تأخذ في التنقل من عود إلى آخر من أعواد النبات حتى تصل إلى نهايتها في آخر حزمة من الحصاد . وذهب بعضهم إلى أن أول حزمة هي أول قربان للهار الأولى ، وأن آخر حزمة هي مركز القوة .

أما الفريق الثالث فيرى أن المسألة ينبغي أن توضع في إطارها الشامل كأول

Frazer, the Golden bough. (١)

الأشياء وآخرها بصفة عامة ، وألا يقتصر الأمر فيها على طقوس الحصاد .
والفكرة الحديثة تقوم على أن بعض الأشياء تمتلك قوة سحرية أثارت الاهتمام
بآثارها الظاهرة .

ويعتمد هذا النوع من الاهتمام على تصور الناس للآثار الخفية في هذه الأشياء ،
وما تحدثه من تغييرات .

فبعض الأشياء تثير الاهتمام في مكان بعينه في وقت بعينه أيضاً ، أو بالنسبة
لشخص ما ، وقد لا يلاحظ ذلك على الإطلاق في ظروف أخرى .

وترتبط فكرة « التابو » بالتأثيرات الظاهرة ، وأحياناً لا نجد في هذه التأثيرات
أى أثر للقوة السحرية كما في قصص الخوارق ، والطرائف (١) .

ومهما يكن من أمر فإن « الأول » و « الأخير » كليهما نجد فيه هذه القوة
الظاهرة .

وبصفة عامة فإن « أول » الأشياء يكون غالباً دليلاً على التفاؤل ، مثل الاعتقاد
بأن أول زهرة من الزهر المسمى « بشقائق النعمان » تؤكل لتبعد الحمى عن الشخص
المحموم .

✳ وأيضاً الاعتقاد بأن أول حزمة من الحصاد تحمي من يجلس عليها من أوجاع
الظهر ، ومثل ذلك يمكن أن يقال عن أول خطوة ، أو أول نظرة ، أو أول شراب
لأحد العروسين في حالة الزفاف .

وتعود فكرة « الحصائص » الموجودة في الأول أو « البداية » غالباً إلى ما بها
من سطوة تجيء من التقي .

وأحياناً يكون التأثير مرده الخوف من هذه السطوة ، بسبب أن المرء يقتحم
شيئاً جديداً ، ومجهولاً بالنسبة له ، ومن ثم فانه يجد نفسه لا يعرف إذا كان
يستطيع أن يركن إليه أو لا يستطيع .

ولا يعود الخطر الكائن في هذا الأشياء إلى سبب ذاتي ، لأننا نجد أن الإنسان
قد يتعرض للخطر بسبب مروره به ، في لحظة معينة فحسب .

وقد يعود هذا الخطر إلى تأثير حدث من عدو بارع في فن السحر ، ولم يحمل

الشخص معه شيئاً ناجماً يحميه من تأثير هذا السحر .

ومن الجائز أن يكون سبب هذا الخطر نتيجة الاعتقاد في قوى الكائنات التي
توجب على الإنسان أن يرضأها ، أو يحتال عليها باتخاذ الحماية من السحر ، مثل
حمل التعاويذ ، أو أداء بعض الطقوس ، أو تلاوة بعض الأدعية ، أو تقديم
القرابين .

وهذا يوضح لنا السبب في وجود كثير من الطقوس التي تؤدي في حالات
مختلفة - وعلى سبيل المثال - عند ولادة الطفل ، وعند الزواج ، وعند خروج
القطيع إلى المرعى لأول مرة ، وكذلك عند البدء في البذر أو الحرث ، أو الحصاد ،
ويوضح هذا بدوره السبب في حماية أول المحصول بواسطة « الملح » . ومن قبيل ذلك
إعطاء أول كسرة من الخبز للقطعة أو الكلب .

ويفسر لنا ذلك بأن فكرة « الخوف » تسبق فكرة تقديم « القرбан » .

إن ما ذكرناه بالنسبة للأول ينسحب من وجهة النظر ذاتها على « الأخير »
أو النهاية ، بمعنى أن السطوة الظاهرية للأشياء ترتبط بكل أنواع السطوة أو التأثيرات
الداخلية أو الخفية .

فنجد مثلاً أن آخر حزمة من الحصاد نذير بدلالات معينة ، فإذا كانت
كبيرة مثلاً فإنها تدل على أن الحصاد سيكون وافراً ، وعكس ذلك إذا كانت صغيرة .
وإذا قامت بربطها فتاة فذلك يعنى أنها لن تتزوج أبداً .

ونجد أحياناً أن المعتقدات الشعبية تسيطر على الناس إلى حد أننا نجدهم يغلون
أخذ آخر تفاحة ، أو قطع آخر عود من النبات ، أو ربط آخر حزمة في
الحصاد ، وهذا يوضح لنا عندما نجد تفاحة باقية على الشجرة ، أو حزمة متروكة
في الحقل .

وقد يصل الاعتقاد إلى حد اعتبار « آخر » بعض الأشياء خطراً ، وذلك يفسر
لنا ما نجده بالنسبة لترك آخر لقمة على المائدة .

وقد يكون السبب مرتبطاً ببعض الخرافات التي تقول إن من يفعل ذلك - أى يتناول آخر لقمة ، أو يقطع آخر عود من النبات أو غير ذلك - سوف يصبح الأخير في كل شيء .

ونجد أن الشخص الأخير في أداء عمله يتعرض دائماً للسخرية ، ثم تطورت هذه الخرافات فأصبحت تفسر على أساس القربان .

الباب الثاني

في الممارسات

الرقص الشعبي ، والتمثيل

• الرقص الشعائري قديماً وحديثاً

• منسرح القولكاور والدراما التي بقيت منه

الرقص الشعائري ، قديماً وحديثاً

الرقص الشعبي بعامته هو إبداع الناس ، وهو أيضاً نتاج الحياة نفسها ، انبثق من نشاطات الناس ليعكس أعمالهم التي يقومون بها ، وأعيادهم واحتفالاتهم ، وطقوسهم التي يمارسونها .

ليس هذا فحسب ، بل إنه مرآة تعكس تاريخهم ، والأحوال الطبيعية التي يعيشون فيها ، وكذلك عاداتهم الخاصة ، والاجتماعية .

وتتبع الرقص بالرجوع إلى مراحل التوحش والبربرية ، يكشف لنا عن هذه الحقيقة وهي أن الرقص يهب الفرح لأرواح الناس ، أو أن الناس عندما يرقصون ، فإن المحاصيل تنمو بصورة طيبة ، كما أن الفشل في أداء الرقص يؤدي ، كنتيجة طبيعية ، إلى نقص المحصول والصيد وكل شيء . إنه بإيجاز يؤدي إلى المجاعة والبؤس^(١) .

ونحن نعرف أن المصريين القدماء لم يغفلوا الرقص في أى احتفال لهم ، لأنهم كانوا يعتبرونه تعبيراً طبيعياً عن الفرح .

ولقد اعتاد الفلاحون ممارسة الرقص عند تقديم بواكير محصولهم إلى المعبود « مين » رب مدينة « قفط » ، كما كان يدور الرقص في أيام الاحتفالات بأعياد المرح والسرور التي كانت تقام للمعبودتين العظيمتين « حتحور » و « باستت »^(٢) .

كما أن بعض القبائل الهندية ترقص من أجل إخصار أقطار الربيع مبكرة ، وشبيه بذلك رقص الحرب ، والصيد الذي يحمل كلاهما قِيماً سحرية أيها وجدت هذه الأنماط .

(١) A.H. Krappe, — the science of Folklore. London 1930.

(٢) أدولف أوريان : « مصر والحياة المصرية في العصور القديمة » ، انظر : الرقص المصري القديم : إيرينا لكسونا - ترجمة الدكتور محمد جمال الدين مختار .

وربما كان الرقص مظهرًا يمثل التطورات الأخيرة للشعوب ، كما نجده عند السكان الأصليين في أستراليا ، الذين يضمّنون في الرقصات الحديثة أفكاراً جديدة والذين نجد أنهم كذلك يحفظون فيها تراثهم ، وربما لغتهم بما فيها من معان أصبحت اليوم منسية تماماً . فبعض قبائل « الأمازون » تغنى كلمات لا تعنى شيئاً بالنسبة إليهم ، وإن كانت قد انتقلت إليهم مشافهة كعنصر كانت تصاحب أنماطاً من الرقص القبلي .

وأحياناً نجد أن الرقص يحمل قيماً أخلاقية ، فقد يكون هدفه — أحياناً — فض النزاع ، أو التعبير عن الشكر ^(١) .

✕ وفي عصرنا الحاضر نجد أن الإفريقيين يرقصون للتعبير عن الفرح وعن الحزن ، ويرقصون للحب ، والبغض ، ويرقصون اجتلاباً للخصب ، أو لإبعاد الكوارث ، ويرقصون أداءً للشعائر الدينية ، وأيضاً لإزجاء الفراغ .

لقد اعتادوا أن يرقصوا ما دامت أسرهم أو قبائلهم لم تدمر ، ولا يتوقفون عن الرقص إلا إذا ذهب قوتهم العضلية التي لا بد من وجودها لممارسة الرقص .

وعندما يرقصون فإنهم يفعلون ذلك في حماس ، وإتقان ، ومهارة قل أن يباريهم فيها جنس آخر : « إنهم ما يزالون يغنون ويرقصون حول أشجار الفاكهة في منتصف الشتاء ليجعلوا هذه الأشجار تحبل بالثمار » ^(٢) .

إن تاريخ الرقص الشعبي — بالمعنى العام — هو قصة الحياة القومية التي نشأ فيها هذا الرقص ، ليعكس أساليب الحياة ، والعادات ، والثقافة .

ودراسة الرقص الشعبي تعود بنا إلى الماضي البعيد ، حيث نجد أن أقدم الرقصات الشعبية قد ارتبطت بالعمل ، أو أنها كانت انعكاساً لتصورات الإنسان ، أو لفكرته عن العالم المحيط به .

ونستطيع أن نقول بصورة عامة إن حركات الجسم كانت تمثل أحداث صيد الحيوانات الأبلدة ، أو تمثل حث التربة ، أو هداية الطفل كي ينام .

ونظراً لما كانت تتماز به من فطرية ، فإنها قد استطاعت أن تعبر تماماً عما يقوم به الراقص ، كما أنها قد استطاعت كذلك أن تُعطي فكرة عن الأحداث التي يريد وصفها .

فرقص الصيد — على سبيل المثال — يعبر عن مخاطر الصيد ، وعن التوفيق الذي صادفه الصياد ، كما أن رقص الأم يعبر عن قلق الأم من أجل طفلها .

أما رقصات الحرب ، والرقصات الشعائرية « الطقوس » Ritual فقد ظهرت متأخرة عندما بدأ الإنسان يذهب إلى الحرب ، ويعبد الأرباب ، ويلبها رقص الحلقات الجماعية ، الذي كان تعبيراً إنفعالياً عن أفراح الإنسان وأحزانه ^(١) .

لقد أشرنا إلى أن عدداً من الرقصات هي ذات صفات سحرية معنية ، من ذلك أننا نجد أن بعض الرقصات إنما هي محاكاة أو تقليد لحركات حيوانات معينة ، وأنها يجب أن تؤدي كشيء مرغوب فيه من وجهة نظر الصياد البدائي بغية اجتذاب هذه الحيوانات أو اقتناصها بطريقة سهلة .

ومن الخطأ الظن بأن هذه الممارسات ، أعنى ارتباط السحر بالرقص ، كانت مقصورة على الإنسان البدائي ، لأنها ظلت مستمرة حتى مرحلة الزراعة ، ومثل هذه الممارسات التي كان يقصد منها اجتذاب الحيوان المرغوب فيه ، يمكن أن تتحول لكي تؤدي إلى نمو المحاصيل الزراعية .

وأكثر الأمثلة وضوحاً هو ذلك النوع المعروف باسم « الرقص الوائب » ، وعندما نشاهد اليوم أن الشباب في ألمانيا ، وفي السويد يشون عالياً عند رؤيتهم نبات « الكتان » . فإن الفكرة التي تنطوي تحت هذا الفعل ، هي نفس الفكرة القديمة ، بمعنى أن نبات « الكتان » سوف ينمو ويرتفع بمقدار ما تكون الوبة ^(٢) .

وفي بعض الأحيان يكون الغرض من الرقص هو إبعاد القوى الشريرة فحسب ، وذلك يفسر لنا وجود رقصات السيف عند الزواج ، وفي الجنازات ، فبعض الرقصات

(١) A. Chudnovsky, — Folk dance company of the U.S.S.R. Moscow 1959.

(٢) (The science of Folklore).

(١) Ch. S. Burne, — The Hand Book of Folklore. London 1914.

(٢) G. Gorer, — Africa Dances. Penguin B., 1945.

الجنائزية يكون القصد منها هو أن تحمي الميت من عقاب خصمه في الحياة .

هذا — ولقد مارست المجتمعات البدائية رقصات الحرب ، سواء قبل زحف الجيوش ، أو بواسطة النساء أثناء المعركة ، لما لها — في اعتقادهم — من خصائص سحرية كاملة .

هذا وسوف نجد أن رقصات الحرب قد تطورت — كما سنذكر بعد — وأصبح غرضها الأول هو إثارة القتال لدى المحاربين .

ولعل مما يوضح هذه الفكرة ما نقل إلينا عما قام به نساء المشركين في غزوة (أحد) ، ويقول ابن هشام (سنة ٢١٣ م) صاحب السيرة النبوية في حديث طويل : «... فلما التقى الناس ودنا بعضهم من بعض قامت هند بنت عتبة في النسوة اللاتي معها وأخذن الدفوف يضربن بها خلف الرجال ويحرضنهم فقالت هند فيما تقول :

ويهاً بني عبد الدار ويها حماة الأدبار
ضرباً بكل بتار

وتقول :

إن تقبلوا نعانق
ونفرش النمارق
أو تدبروا نفارق
فراق غير وامق

ويضيف السهيلي (٥٠٨ - ٥٨١ هـ) صاحب «الروض الأنف» إضافة هامة في تعليقه على الأرجوزة الثانية فيقول : «... وقولها — أي هند — «إن تقبلوا نعانق» ، فيقال إنها تمثل بهذا الرجز ، وأنه لهند بنت طارق «بن بياضة الأيادية قالت في حرب الفرس لإياد»^(١)

كما أننا نجد أن الباعث القريب في رقصات الخصب ، هو الاعتقاد بأن عرض أعضاء الخصب «للرجال والنساء» قمين بأن يحث خصوبة البدور ، وضمان لوفرة الغلة .

(١) السهيلي : الروض الأنف ج ٢ ص ١٢٩ - ١٣٠ . مطبعة الجمالية سنة ١٩١٤ .

١ - رقصات الخصب

في الدراسات الحديثة لرقصات الطقوس ، وبصفة خاصة الرقصات الجماعية التي تؤدي الآن ، أو التي كانت تؤدي قديماً ، بواسطة مجموعات من الرجال أو من النساء نجد أن أقدم الرقصات التي تمثل هذا النوع «الخصب» قد ظهرت في Cogul في الشمال الشرقي في إسبانيا ، وفيها نجد مجموعة من النساء يرقصن حول تمثال المذكور . وأيضاً فإن واحداً من أقدم التسجيلات لرقصات هذا النوع نجدها في التوار (سفر القضاة ٢١) عندما خرج بنات شولج للرقص في الكرم .

وأهمية هذا النص تجيء من أنه كان هنالك اعتقاد قديم بأنه إذا ما قامت عذراء عارية بأداء بعض الرقصات للشعائرية المعينة في الحقول في وقت الربيع ، وبصفة خاصة عند الفجر ، فإنها تهلك الآفات التي تفتك بالحبصول^(١) .

هذا ونجد أن العرى لم يكن بالظاهرة المثيرة عند المصريين القدماء ، فلقد كانت الفتيات يرقصن وهن عرايا ، أو مرتديات عباءات مفتوحة من أمام — حول القارب المقدس — أثناء إجراء المراسم الدينية ، وبمصحبة الموسيقى ، وكن يعملن بعريهن التام أو الجزئي على طرد الأرواح الشريرة ... وكان الملك أو من ينوب عنه مضطراً إلى ممارسة الرقص في أعياد الحصاد إكراماً للمعبود «مين» إله الخصب^(٢) .

وقد لاحظت «مارجريت مري» أي بعض الحركات الراقصة التي يقوم بها الأطفال الأوروبيون يبدو فيها بوضوح أنها استمرار لرقصات الخصب القديمة . وقد قدمت وصفاً لنوع من الرقص قالت إنه كان شائعاً حتى وقت قريب ، ورجحت أنه استمرار لتعويذة المطر ، وفيه يظهر تقليد صوت العاصفة الرعدية ، ويسمى

(١) M.A. Murray, Ancient and Modern Ritual dances in the near East (Folklore

Journal — Vol. LXVI. 1955).

(٢) إيرينا لكسوف : الرقص المصري القديم .

أيضاً برقص « العاصفة » ، وفيه يمسك الرجال بأيدي بعضهم البعض ، ويقفون في حلقة متجهين إلى الداخل ، بينما نجد النساء متشابكن الأذرع في داخل الحلقة وهن متجهات إلى الخارج ، وعند إعطاء إشارة البدء يخط كل واحد بقدمه ، ثم يبدأ الرقص .

وعندما يتحرك الذين في الخارج ، فإن الفريق الآخر يقف مع دق الأقدام ، ثم يصفق كل واحد بيديه ثلاث مرات ، وأثناء ذلك يتبادل كل واحد مكانه مع شريكه ، حتى نجد أن النساء قد أصبحن خارج الحلقة وهن متماسكات ومتجهات إلى الداخل ، وبذلك يصبح الرجال في داخل الحلقة وأذرعهم متشابكة ، وتضى الحركة هكذا .

ويجري كل ذلك بسرعة فائقة ، وبذلك يصبح صوت اندفاع الأقدام وخشخشة الثياب محاكياً لصوت الريح ، أما المطر فيمثل التصفيق ، على حين يمثل دق الأقدام صوت الرعد .

ولدينا كذلك وصف قدمه أحد الباحثين لهذا النوع من الرقصات الأفريقية التي رأها في ساحل العاج منذ زمن غير بعيد .

« ... كانت هناك حفلة كبرى للرقص في هذه الليلة ، لأن أول أمطار الموسم قد أقبلت ، وكانت العاصفة قد هبت قبل منتصف الليل ، وكان القمر ما يزال كاملاً تقريباً ، ولكنه كان محجباً وراء السحب .

وكانت مجموعة الراقصين تتألف من حوالى العشرين من الشبان عرايا إلا من الضروري ، وقد علقوا في أيديهم أجراساً .

بدأ الراقصون ملاصقين تقريباً للطبول ، صانعين حلقة صغيرة ، بينما كان بقية السكان يجلسون متحلقين في دائرة كبيرة ، وهم يرددون نوعاً من الترانيم التي كان الراقصون يجيئون عليها .

ولم يحضر قليل حتى أخذ المشاهدون ينضمون إلى حلقة الرقص شيئاً فشيئاً ، تقدم الرجال المسنون أولاً ، ثم النساء المسنات ، ثم الشابات من النساء ، وأخيراً الصبية الذين كانوا يستطيعون المشي بصعوبة ، غير أنهم كانوا قادرين على الرقص في إتقان متقن .

وبعد فترة من الزمن أصبح الراقصون الأول أكثر إلتشاء ، وأخذت خطواتهم تزداد تعقيداً .

بعد ذلك أخذ جماعة من المسنين — الذين يرتدون أزياء غريبة — أخذوا في العودة إلى وسط الحلقة . كانوا يقبضون بأيديهم على الصنوج ، وفي أفواههم « نايات » مختلفة الأحجام ، ثم أخذوا يؤدون نوعاً من الرقص الصامت (المقلد) يمثل أوضاعاً معينة للطيور ، والوحوش المختلفة ، كان كل واحد منهم يمثل برقصاته حيواناً بعينه ، كما كان صغيره يمثل — بصورة ما — دلالة ملائمة لذلك الحيوان (١) .

ويستمر الرقص وطقوسه المختلفة حتى تأخذ العاصفة في الاقتراب ، وحينئذ يرتفع صياح الراقصين ، وفجأة تسقط أول قطرة من المطر ، وعندئذ نجد الراقصين يهتفون الحلقة ، ويعدون نحو الطبول ، وبعد ذلك يعود الجميع إلى القرية .

هذا فيما يختص برقص الحلقة ، أما الرقصات الاحتفالية ، أوركسترات المواكب من أجل زيادة الخصب فإنها على وجه التحقيق أحدث من رقصات الحلقة ، لأننا نجد أن الأولى ما تزال باقية في أجزاء كثيرة من أوروبا ، وفي الشرق (حوض البحر المتوسط) .

وفي الجزء الغربي من العالم القديم لم يكن دور الرجل في إنجاب الأطفال مفهوماً ، واستمر ذلك إلى وقت متأخر ، ونسبة تقديم هذه المعرفة إلى شخص بعينه نجدها مدونة في شكل أسطورة .

وفي مصر القديمة يبدو أن هذه المعرفة قد جاءت في بداية العصر البرونزي ، وطيناً لأسطورة « إيزيس » نجد أنها هي التي علمتها للناس ، وعلمتهم أيضاً أن يحملوا في مواكب الرقص رمزاً جنسياً (٢) .

أما في التراث الإغريقي فنجد أن الفضل في إسداء هذه المعرفة يعود إلى « ميلامبس — Melampus » .

وقد ظلت مواكب الرقص الجنسي تعيش في بريطانيا حتى وقت متأخر (حوالى ١٢٨٢ م) ، حيث كان القس يقود أفراد أبرشيته في الرقص .

وفي العصر الحديث كان هذا النوع من الرقص يجرى في مصر في الاحتفالات السنوية بمولد السيد البدوي في طنطا حيث تخرج « الغانيات »^(١) في موكب يطوف بشوارع المدينة وهن يحملن هذه الرموز Phalli^(٢).

وفي الرقص الاحتفالي — الذى يهدف إلى ازدياد خصب الحقول — تعتبر الخطوة ذات أهمية بالغة ، كما أن هنالك دائماً مرشداً ، أو قائداً يرأس الاحتفال ، ويوجد كذلك نائب له أو خليفة يعاقب المبطلين .

٢ - الرقص الجنائزى

لا يمكن التأكد من الغرض الحقيقى للرقصات الجنائزية ، وقد نشأت هذه الرقصات مبكرة في مصر القديمة ، ونجد أن هنالك فرقاً بين الوضوح بين الرقصات التى يؤدونها الرجال ، والرقصات التى تؤدونها النساء والتى كانت دائماً جماعية ، وكانت أيضاً أكثر مما تقتضيه طبيعة الاستعراضات العضلية ، كما كانت تتسم بكثرة حركات الأرجل .

ولدينا وصف لبعض الرقصات « الاحتفالية » التى كانت تؤدى أثناء تشييع الجنائزات ، فقد جرت العادة على أن تحتل النساء أما كهن في تلك الموكب ، وهن متشحات بأردية طويلة ، يعزفن على الآلات الموسيقية ، ويلوحن بأغصان الشجر في الهواء .. أما الرجال فيسيرون بخطوات هادئة ينظم إيقاعها تصفيق النساء ، وقد وضعوا على رؤوسهم قبعات من السمار ، وقد تسيطر على حركاتهم في بعض الأحيان حيوية دافقة ، فيندفعون مسرعين إلى الأمام ، وقد رفعوا أقدامهم إلى أعلى .

وكان يقودهم في بعض المناظر قائد سريع الحركة يحمل معدات القرابين ... ولا تزال تلك الرقصات تمارس في الجنائزات في مصر ، وفيما يجاورها من دول ...^(٣) ونجد أن الهدف من هذا الرقص هو الرغبة في إدخال السرور على روح الميت وأيضاً طرد الأرواح الشريرة التى قد تؤذيه .

ولعل ما يؤيد ذلك أن المصريين القدماء كانوا يوصون دائماً بعدم إغفال هذا الرقص عند تشييع جنازاتهم ، وكان المعبود « بس » هو المثل الذى اتخذه المصريون ، ويظهر في الرسوم وهو يرقص ليحمي الشمس من أعدائها^(١).

هذا وينبغى أن نشير إلى أن الرقصات التى كانت تؤدى في فناء الكنيسة ، والتي كانت شائعة في بعض الأوقات في بريطانيا — إلى ما قبل الحرب الأهلية — تعود في أصلها إلى الرقص الجنائزى .

وهناك ما يوحى بأن هذه الرقصات قد نشأت عن شعائر وثنية ، أما سبب هذا الرقص ، فيرجح أنه خليط من المعتقدات مثل إيقاظ الموتى . وأيضاً قدرتهم على التناسخ ، وعلى ذلك ، فإنه يبدو أن عادة لحد الأطفال تحت أرضية غرفة الجلوس أو تحت عتبتها ، هو مجرد إمتداد لهذا الاعتقاد ، بمعنى أن روح الطفل الميت قد تعود فتتقمص الأم ، وتولد مرة أخرى .

ونفس هذا السبب يمكن أن يفسر به مجئ القرويات المصريات إلى مكان الحفريات ليقمن (بتخضية) المومياء ، أى العبور فوقها^(٢).

على أنه يجب أن نتذكر في نفس الوقت بأن الرقص في المقبرة كان — وما يزال — معتبراً كأهانة للميت .

إن التهديد أو الوعيد : « لسوف أبصق على كفنه . وأرقص على قبره » ، يعنى البغضاء بالنسبة للمتكلم .

وهناك تسجيل لحالة رجل أوصى بأن يلقى بجثته في البحر بعد موته ، بسبب أن زوجته قد صرحت بنيتها بالرقص فوق قبره^(٣).

(١) المرجع السابق .

(٢) M.A. Murray, .. Ritual dances.

(٣) المرجع السابق .

(١) نعى بهذا التعبير ما يقابل كلمة « Courtesans » .

(٢) M.A. Murray, Ancient and Modern Ritual dances..

(٣) إيرينا لكسونا : الرقص المصرى القديم .

٣ - رقص الضحية

لقد بذلت جهود مختلفة لدراسة هذا النوع من الرقص سواء في نشأته أو فيما بقي منه مستمراً في ألعاب الأطفال ، على أنه مما تجب ملاحظته هو أننا دائماً نجد رقص الحلقة ، وكذلك نجد الضحية في الوسط .

ومن أمثلة هذا النوع من الرقص ، رقصة المسيح مع حواريه « مونتايجو » ، ويعقوب ، وأبو كرافا^(١) . وتعتبر الترنيمة التي تؤدي في هذه الرقصة عن آلام المسيح وصلبه .

وفي هذه الرقصة أيضاً يتحلق الحواريون حوله راقصين ، مجيئين في نهاية كل ترنيمة بقولهم آمين .

ويبدو أن ذلك كان أحد الشعائر المقدسة للمسيحيين الأوائل ، ومع أن أقدم تسجيل يرجع تاريخه لتدوينه إلى القرن الخامس ، فإن الترنيمة المقتبسة يعود تاريخها إلى القرن الثاني .

وفي هذا النوع من الرقص نجد أن الراقصين جميعهم من الرجال^(٢) .

٤ - رقصات النصر

يبدو أن هذا النوع من الرقص غريب بالنسبة للنساء ، ونجد في الكتاب المقدس تسجيلات عدة لهذا النوع ، غير أن أقدمها هو ذلك الذي نجد فيه « مريم أخت هرون ، وقد أخذت دفناً » Timbral في يدها ، وقد خرج النساء جميعاً خلفها يحملن الدفوف وهن يرقصن . (سفر الخروج : ١٥ - ٢٠) .

وعندما عاد يفتاح المنتصر ، خرجت ابنته لتلقيه بالدفوف ، والرقص (سفر القضاة : ١١ - ٣٤) . وكذلك عندما عاد شاول ، وداود بعد هزيمة الفلسطينيين :

(١) (Montague, James, Apocrypha of the New Testament)

(٢) المرجع نفسه .

خرج النساء من جميع المدن يغنين ويرقصن (صمويل أول ، ١٨ - ٦)^(١) . وقد خطر لي أنه مما يمت إلى هذا بسبب القصة المروية عن استقبال أهل المدينة للنبي (ص) عند هجرته إلى المدينة ، غير أنه بمراجعة هذه الحادثة تبين لي أن القصة من أساسها في حاجة إلى إعادة المراجعة لأكثر من سبب ، أهمها أنها لم ترد فيما كتبه أكثر المؤرخين عن الهجرة^(٢) ، وإن كان قد ذكرها ابن كثير في « البداية والنهاية » ، وعبارته : « ... قال البيهقي أخبرنا أبو عمرو الأديب أخبرنا أبو بكر الإسماعيلي سمعت أبا خليفة يقول سمعت ابن عائشة يقول : لما قدم رسول الله (ص) المدينة جعل النساء والصبيان يقلن :

طلع البدر علينا من ثنيات الوداع
وجب الشكر علينا ما دعا لله داع^(٣)

هذا هو الذي أورده ابن كثير ، فإذا علمنا أنه متأخر : توفي في سنة ٧٧٤ هـ ، فلا سبيل إلى معرفة تفاصيل أكثر .

وقد حدث في أثناء حملة كشتنر على السودان في سنة ١٨٩٧ م مشهد مشابه لما ذكرناه عن خروج النساء للقاء شاول ، فبعد المعركتين الخاسرتين في « عطبرة » ، و « أم درمان » خرجت النساء من المدن والقرى لمقابلة القوات المنتصرة التي خلصتهم من العدوان ، وأخذن يطلعن زغاريد النصر^(٤) .

(وهذه الزغاريد تردد في مصر ، وفي فلسطين أيضاً تعبيراً عن الفرح ، وقد بدأت كتنسيخة تقال عند ذكر اسم « يهوه Jah-Jehovah » ، وأصل هذه الزغرودة

(١) المرجع نفسه .
(٢) راجع السيرة النبوية لابن هشام ، تاريخ ابن جرير الطبري ، الطبقات الكبرى لابن سعد ، الروض الأنف للسبيل ، تاريخ أبي الفدا ، الكامل لابن الأثير ج ٢ ، نهاية الأرب للزبيدي ج ١٦ (٣) البداية والنهاية ج ٣ ص ١٩٧ ط ١ ، ١٩٣٢ م مطبعة السعادة . هنالك أيضاً اختلاف في تحديد مكان « ثنية الوداع » ، فبينما يقول « ابن عبد الحق البندادي » (٧٣٩ هـ) بأنها ثنية مشرفة على المدينة يطؤها من يريد مكة . (مراصد الاطلاع ج ١ / ١ / ٣٠١) . نجد أن ابن منظور (ت ٧١٠ هـ) صاحب لسان العرب ، يقول إن الوداع واد بمكة ، وثنية الوداع منسوبة إليه . « ولما دخل النبي (ص) مكة يوم الفتح استقبلته إماء مكة يصفقن ويقلن : طلع البدر علينا ... إلخ » .
على حين أن الزبيدي صاحب تاج العروس ، يقول إنها بالمدينة ، ثم يذكر رواية اللسان السابقة دون تعقيب : (مادة ودع / ٥ / ٥٣٥) .

(٤) M.A. Murray -- .. Ritual dances

هالوليا - جاه (Hallelu-Jah) وقد حرفها الأغريق ، فأصبحت بلا معنى عندما صارت « ألوليا Alleluia » ، وقد أصبحت كلمة مقدسة بالاستعمال ، ثم تطورت أخيراً إلى الصوت المعروف « لو لو لو Lu - Lu - Lu »^(١).

* * *

٥ - رقصات الحرب

لقد وجدت رقصات الحرب في كل جزء من أجزاء العالم ، أما غايتها الأولية فهي إيقاظ روح القتال لدى المحاربين ، لكن لها غرضاً ثانياً وهو أنها تكون بمثابة تدريب عضلي ، وأنها تعلم الرجال أن يتحركوا في انسجام ، كما نجد في التدريب العسكري المألوف .

وبالطبع فإن هذا النوع من الرقص خاص بالرجال ، غير أنه في فلسطين وفي الأردن نجد أن الذي يتولى قيادة الرجال في هذه الرقصة دائماً امرأة .

إنها تقف على نشر حيث تواجه صفوف الرجال ، وفي يدها سيف تلوح به فوق رأسها ، وبهذه الطريقة تعطى إشارتها لهم بما ينبغي أن يفعلوه .

أما الرجال فإنهم ينتصبون ثم يخرون محرّكين أجسادهم على حين تظل أقدامهم ثابتة ، وتستمر حركاتهم تلك يمينا ويساراً .

هذا ، ونجد أن هذه الرقصات تتكرر كثيراً في القرى الفلسطينية ، وغالباً ما نراها مرة في كل أسبوع . وفي بعض الأماكن تمارس كعرض من أجل السائحين . غير أن الغرض منها عادة هو أن يتمتع الراقصون أنفسهم بممارستها^(٢).

(١) المرجع السابق .

(٢) المرجع السابق .

٦ - الرقصات الدينية

على الرغم من أن سائر أنواع الرقص التي تحدثنا عنها تتخذ لها وضعاً في بعض أشكال الطقوس الدينية ، على الرغم من ذلك - فإننا نجد أن هنالك نمطاً من هذه الأنماط الذي لا يزال يؤدي كفعل من أفعال العبادة من غير باعث آخر من البواعث المادية . وهذا النوع غايته رغبة العابد في أن يبلغ حالة « الاتصال » الإلهي عن طريق « الوجد » الفكري الذي يؤدي به إلى الشعور بأنه قد بلغ درجة من السمو تصل به إلى حد الحديث من فوق حدود النفس ، أو خارج الجسد .

وهذه الحالة يتسنى بلوغها من عدة طرق ، وفي الأزمنة القديمة كان يتم ذلك بواسطة الرقص غالباً . ذلك لأن الرقص حركة موقعة للجسم كله ، في زمن يصاحبه الإيقاع في العادة .

وفي القديم كانت هذه المصاحبة تتم بواسطة آلات القرع « Percussion Instruments » ، وكان أكثرها بدائية ، هو التصفيق بالأيدي .

وأى إنسان قدر له أن يشترك في بعض الرقصات الحديثة التي تكون فيها الخطوة أساسية فسوف يدرك وقع مثل هذه الحركة ، فالإيقاع المثير للموسيقى - خاصة عندما لا يكون اللحن مسموعاً ، بل يكون التأكيد للإيقاع فقط - ثم الاندفاع الرقيق خلال الهواء ، واقترب الراقصين ، وهم يتحركون جميعاً معاً ، كل ذلك يحدث حالة من « الوجد » التي إذا استمرت فإنها تزيد الإحساس بالنشوة الذاتية^(١).

ونحن نعرف أن في مصر القديمة مثلاً ، كان الرقص جزءاً لا يتجزأ من الخدمة الدينية مثله في ذلك في بقية الأمم القديمة .

وقد جاء في تعاليم الحكيم آنى أن : « الغناء والرقص والبخور هي وجبات الآله . وتقبل العبادة هي من حقوقه »^(٢).

(١) المرجع السابق .

(٢) إيرينا لكسوف - الرقص المصرى القديم .

ولما كان الإيقاع ، هو العنصر المشترك بين الرقص والموسيقى والغناء ، فإننا نجد أن الرقص قد ارتبط منذ أبعد العصور بالموسيقى والغناء .

إن حالة « الوجد » هذه التي تحدثنا عنها تعنى بالنسبة للعابدين — قديماً وحديثاً — أن الإله قد دنا منه ، إنه ليس في حضرة الإله فحسب ، بل إن الإله قد حل في بدنه فعلاً ، إنه قد صار متحداً مع الإله .

إننا نجد المثال الواضح لهذا القول في « باكستان » ، حيث نرى أن تمايل الرأس يعتبر جزءاً من الشعائر المشتركة عند الدراويش .

وعندما ما يتم بلوغ حالة الوجد الضرورية ، نجد أن الدراويش يعلن عن هذه الحالة قائلاً : « أنا الله . لا شيء في الفردوس غير الله »

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدننا
فإذا أبصرتني أبصرتني وإذا أبصرتني أبصرتنا^(١)

ومع أن هؤلاء الدراويش قد ابتدعوا طريقة تفوق الرقص في سرعة بلوغ حالة « الوجد » ، فإن الرقص كان أكثر الأساليب شيوعاً في الأزمنة القديمة .

ومهما يكن من أمر فإن الإغريق القدامى ، قد اتخذوا من الشراب القوى عاملاً مساعداً للرقص .

وإذا ما سلمنا بما قاله « يوربيدس » Euripides ، فإن الراقصين كانوا يصلون إلى درجة من الانفعال تجعل في مقدورهم تمزيق الضحية إلى أشلاء صغيرة من غير أن يعرفوا ماذا يفعلون .

وإذا كان العقل الحديث لا يستطيع أن يفهم فكرة عبادة الله في مثل هذه الاحتفالات المخمورة ، لكن ما دام الأغريق قد اعتبروها كذلك ، فلربما يفسر لنا هذا ، لماذا كان بين آلهتهم الآله « سيلينس » Silenus الذي يزعمون أنه كان دائماً مخموراً .

التجرد من الثياب :

في النماذج المبكرة لرقص العبادة نجد أن كلا الجنسين قد حافظ بقوة على الانفراد ، غير أنا — فقط — نجد فيما ظل باقياً من هذا النوع ، أن النساء يشتركن مع الرجال .

كما أن هنالك شيئاً آخر ينبغي ملاحظته ، وهو أن الراقصين عادة كانوا عراة ، عرباً تامناً أو جزئياً ، وكانوا يصنعون أشياء يمكن اعتبارها الآن أنها غير لائقة . ومن المحتمل أن هذا العري كان يمارس مسابقة لفكرة أنه ما من شيء صنع بأيدي البشر ينبغي أن يحول بين العابد وربّه .

ويؤيد هذه الفكرة ما نجده في المصادر العربية عن الطواف حول الكعبة قبل الإسلام .

وقد وصف « الأزرق » صاحب « أخبار مكة » في رواية منسوبة إلى « ابن عباس » أن قبائل من العرب كانوا يطوفون بالبيت عراة : الرجال بالنهار ، والنساء بالليل ، فإذا بلغ أحدهم باب المسجد قال للخمس : من يعير مضوناً ، من يعير معوزاً ، فإن أعاره أحسن ثوبه طاف به ، وإلا ألقى ثيابه بباب المسجد ثم دخل الطواف ، وطاف بالبيت سبعاً عرياناً .

وكانوا يقولون : لا تطوف في الثياب التي قارفنا فيها الذنوب ... وكان بعض نسائهم تتخذ سيوراً فتعلقها في حقوتها ، وتستتر بها^(١) .

أما « الخمس » الذين أشار إليهم « الأزرق » فهم كما يقول : « الخمس » هم قريش وأحلافها ، والأحسب المتشدد في دينه في بعض كلام العرب .

وفهم من كلام « الأزرق » أن ارتداء الثياب أثناء الطواف كان ميزة تختص بها قريش ومن والاها ، وأنهم كانوا إذا رأوا أحداً غيرهم يطوف بالبيت وعياه ثيابه ضرب وانتزعت منه^(٢) . ويضيف « الأزرق » كذلك أن قريشاً إذا أنكحوا عربياً امرأة منهم اشترطوا عليه أن كل من ولدت له فهو أحسن على دينهم^(٣) .

(١) الأزرق : أخبار مكة شرفها الله تعالى . وما جاء فيها من الآثار . ليبزج ١٨٥٨ م ص ٢٣٤ وما بعدها .

(٢) المرجع السابق - ص ١١٨ ، ص ١١٩ .

(٣) المرجع السابق - ص ١٣٣ .

هذا، ويجدر بنا أن نذكر أن هنالك رواية أخرى—منسوبة إلى ابن عباس أيضاً—تقول إن قریشاً كانت تطوف بالبيت عراة ، فقد ذكر القرطبي في تفسير قوله تعالى: (وما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاء وتصدية...)^(١) قال ابن عباس: كانت قریش تطوف بالبيت عراة . يصفقون ، ويصفرون ، فكان ذلك عبادة في ظنهم . (والمكاء : الضفير ، والتصدية : التصفيق ، قاله مجاهد والسدي ، وابن عمر رضي الله عنهم ، ومنه قول غنيرة .

وحليل غانية تركت مجدلاً تمكو فريصته كشدق الأعلام

الحليل : الزوج ، والمريضة الموضع الذي يرعد من الدابة والإنسان إذا خاف ، والأعلام المشقوق الشفة العليا) .

ويذكر القرطبي تفسيراً آخر عن قتادة بأن المكاء : ضرب بالأيدى ، والتصدية صياح . ثم يعقب على ذلك بقوله : وعلى التفسيرين ففيه رد على الجهال من الصوفية الذين يرقصون ويصفقون^(٢) .

ومهما يكن من أمر ، فإن ما ذكرناه يؤيد فكرة الرقص ودوافعها ، ويؤيد أيضاً فكرة التجرد من الثياب .

ونستنتج أيضاً أن الرجال والنساء لم يكونوا يجتاطون أثناء الرقص ، وإن كان الألوسي^(٣) يذكر ما يمكن أن يفهم منه عكس ذلك فيقول : إنهم كانوا يطوفون عراة : الرجال والنساء مشبكين بين أصابعهم يصفرون ويصفقون .

(١) آية ٣٥ سورة الأنفال .

(٢) القرطبي ج ٧ / ٤٠٠ - ٤٠١ . ط دار الكتب ١٩٣٨ م .

(٣) الألوسي : روح المعاني / ج ٣ / ٢٣١ .

الرقص حول العجل الذهبي :

من أقدم رقصات التبعيد المدونة ، الرقص حول العجل الذهبي « سفر الخروج - ٣٢ » ، ولا بد أن تمثل « العجل » كان صغيراً جداً ، لأن صياغته قد تمت على عجلة من الأمر ، ومن المرجح أنه قد اتخذ من رقائق الذهب Sheet gold التي صيغت من الحلي الذهبية التي قدمها القوم ، حتى إذا وضع على قاعدة ، فإن قطر الدائرة التي يتحرك حولها العباد تكون صغيرة^(١) .

وعندما سمع موسى ويوشع الصباح ، ظن يوشع أن الصوت هو صيحات القتال ، غير أن موسى بدا واضحاً له أن ثمة إيقاع ، وأنها ليست ضوضاء مختلطة : « ليس صوت صياح النصرة ، ولا صوت صياح الكسرة » . (سفر الخروج ، ٣٢ ، ١٨) .

عندئذ رأى موسى العجل والرقص ، وكذلك رأى موسى أن القوم عراة ، لأن هرون قد عرى الشعب للهزء بين مقاوميه^(٢) .

وقد شرح هرون لموسى سبب ذلك ، وهو أن القوم قد أضاعوا ثيابهم ، ولذلك فهم يرقصون عراة .

وعلى الرغم من أن المصادر لم تذكر صراحة أن الراقصين كانوا جميعاً من الرجال ، فإن ذلك يستدل منها بوضوح .

وهناك وصف جاء في مصدرين عن اللقاء الذي تم بين شاؤول والأنبياء بعد تنويج شاؤول ملكاً ، يدل على أنه وصف لرقصة دينية (صموئيل الأول ١٥ / ٥ - ١١) لقد قال صموئيل لشاؤول : إنه عند تل الآله يريد أن ياتى بطائفة من الأنبياء « وأمامهم رباب ، ودق ، ونأى ، وعود ، وهم يتنبأون فيحل عليك روح الرب فتنبأ معهم . وتتحول إلى رجل آخر » .

وقد اشتملت الآلات الموسيقية على آلة قرع هي « الدف » .

(١) Murray-Ritual Dances .

(٢) المرجع السابق ، وقد اعتمدنا في ترجمة النصوص على الطبعة العربية للكتاب المقدس .

ويستخلص من هذه المصادر أن ثمة موكباً من الرقص الموقع كانت تصحبه الموسيقى والترانيم المنغمة ، إلا أن الأنبياء لم يكونوا يتنبأون Prophesying بالمعنى الحديث للكلمة ، وهو استطلاع الغيب أو المستقبل (to foretell the future) . هذا ، ويبدو أنه عندما انضم إليهم شاؤول ، حلت عليه روح الرب ، وتحول إلى رجل آخر .

وبتعبير آخر إنه قد بلغ هذه الحالة من «الوجد» عندما صار وحيداً مع الرب .

ولئن كانت هذه الحالة حالة طارئة ، لكن من الواضح أنها كانت تتجدد في فترات مختلفة ، والدليل على ذلك ما نجده مدوناً وهو أنه بعد استقبال النساء الفرحات لداود « اقتحم الروح الردى من قبل الرب شاؤول وتنبأ في بيته » . كذلك عند ما هرب دواود إلى صموئيل في نابوت Naiath بالرامه — Ramah أرسل شاؤول ثلاثة وفود من الرسل ليعودوا بهما (صموئيل الأول ١٩) ، فوجدت المجموعة الأولى من الرسل جماعة من الأنبياء يتنبأون ، وصموئيل واقفاً رئيساً عليهم ، فكان روح الله على رسل شاؤول . فتنبأوا هم أيضاً .

وقد حدث نفس الشيء للمجموعة الثانية والثالثة من الرسل ، وكذلك كانت روح الله عليهم ، ثم توقفوا مع الأنبياء يتنبأون .

ثم ذهب شاؤول بنفسه ، « فكان عليه روح الله ، فكان يذهب ، ويتنبأ حتى جاء إلى « نابوت بالرامه » ، فخلع هو أيضاً ثيابه ، وتنبأ هو أمام صموئيل ، وانطرح عرباناً ذلك النهار كله ، وكل الليل » .

ويبدو بوضوح من هذا الذي قدمناه أن جميع المشتركين في هذه الطقوس كانوا من الرجال ، وأن التجرد من الثياب كان يشكل جانباً من الطقوس . وأخيراً إن تلك الأحداث كانت تعني أن توجد حالة من الوجد ، أو الهيام الديني .

*

هذا ، ونرى مما جاء في سفر « الملوك الأول — ١٨/٢٥ — ٢٩ » ، في الحديث عن أنبياء بعل — Baal ، أن المراسم — Ceremonies كانت تهدف إلى إعطاء التأثير لحالة «الوجد» ، بالترنمة المكررة : « يا بعل أجبننا » وبالوثب ، وحتى

التقطيع بالمدى يشير أيضاً إلى نفس النوع من الطقوس . ويبدو أيضاً أن أى مقاطعة تشوش استغراق العبيد قبل أن تتكامل حالة الوجد يمكن أن تعيق الهدف المنشود .

ويؤيد ذلك ، أن ملاحظات « إيليا » الساخرة ، قد صنعت التأثير الذي أدى إلى أن الراقصين لم يستطيعوا أن يبلغوا بأنفسهم الموقف كي يؤدوا الكلمات والأصوات ، « أعنى يتنبأون » ، بحيث يحل الرب فيهم ^(١) .

*

ونستطيع أن نقول إن الرقصات التي تحدثنا عنها ، تعرفنا بأن الذين قاموا بأدائها قد فعلوا ذلك بطريقة عضلية ملحوظة ، حيث نجد الوثب ، والصياح واستخدام الحركات ، وترديد الكلمات بصورة تصبح في النهاية غير خاضعة للسيطرة . وقد عاش هذا النوع من الرقص في فلسطين حتى وقت متأخر .

وقد كتب بعض الباحثين وصفاً لهذا الرقص طبقاً لما شاهده في ليلة عيد الفصح في كنيسة « القبر المقدس » "The Church of the holy sepulcher" وفيها نجد كذلك أن الراقصين كانوا جميعاً من الرجال ، كذلك نجد أن العرى يمثل جزءاً من هذه الطقوس .

« وفي مصر الحديثة ما يزال الرقص الديني باقياً . وقد رأيت أنه يؤدي ، غير أن الرجال كانوا في أتم لباس ، وذلك يعود إلى فرع المسلمين من التجرد من الثياب ^(٢) .

وقد انعقدت حلبة الرقص في إحدى الليالي القمرية ، وقد استوى الرجال في صفين متوازيين ، وواجه كل منهما الآخر ، وكان كل صف يشتمل على ما يقرب من ثلاثين رجلاً ، وقد تحلق بعض الرجال حولهم وكانوا يرددون في نغمة منسجمة وعميقة : الله ...

هذا ، ولم يمض طويل وقت حتى راح بعض الرجال يتمايلون برؤوسهم أو بأجسامهم بطريقة موقعة ... وبعد قليل أخذ الجميع يتمايلون أيضاً ... وكان الصياح والتصفيق والإنشاد مستمراً دون توقف .

(١) المرجع السابق .

(٢) المرجع السابق ، هذا وتقصّد الباحثة بذلك حلقات الذكر .

ونود أن نختم هذا البحث بأن نلخص الملاحظات المتعلقة برقصات الطقوس التي تؤديها مجموعات من الرجال أو من النساء Group of performers والتي يمكن إجمالها فيما يلي : أن هذه الأنماط من الرقص الشعائري ، لم يكن يحدث فيها اختلاط بين الجنسين عندما نشأت ، بمعنى أنه كان لكل من الجنسين نمط من الرقص يختص به .

فهناك ثلاثة أنماط كانت مقصورة على الرجال في الأصل ، وهي : رقصات الضحية ، والحرب ، والرقصات الدينية ، أما النساء فقد اختلفت بنوعين هما : رقصات الحصب ، والنصر .

أما الرقص الجنائزي فقد كان لكل من الجنسين نمطه الخاص به .

مسرح الفولكلور ، والدراما التي بقيت منه

تتفق الدراما الشعبية مع الرقص الشعبي في وجود الأصول الدينية لكليهما ، ولما كان الفن الدرامي جميعه قد نشأ عن نمط شعبي فإن ذلك يؤيد أن الدراما نفسها هي جسيمة الدين والنظم العقائدية .

وهذا القول يصدق عند الحديث عن الأصول الإغريقية والهندية للمأساة والمهابة ، كما يصدق أيضاً بالنسبة لدراما العصور الوسطى في أوروبا ، تستوى في ذلك المسرحية الدينية ، التي عرفت بمسرحية الأسرار ، ومسرحية المعجزات ، وكذلك المسرحيات الأخلاقية التي تدين بأشكالها وبمعظم مضامينها لتعاليم الكنيسة الرومانية^(١) .

إن كثيراً مما لا يزال « موروثاً » في طقوس الحصاد ، والحرب يعطينا فكرة واضحة عن مظاهر هذه المعطيات التي نستطيع في ضوءها أن نتبين الأصل الشعائري لكثير من الأساطير القديمة . فنجد - على سبيل المثال - أن أسطورة « أوديب » الذي قتل أباه ، وتزوج بأمه « التي تمثل إلهة الأرض » ، إذا ما نظرنا إليها بعيداً عن مجال المسرحية الشعائرية ، أنها - على الأرجح - تمثل الصراع بين السنة القديمة والجديدة من أجل تلك الأرض الخصبة .

وفي مكان آخر نجد أن العام القديم يفسر على أنه أب للمرأة ، على حين أن العام الجديد هو زوجها ، وهناك قصص لهذا النمط تمثلها أسطورة برسيس « Perseus » عند الإغريق ، وأسطورة بالور « Balor » في التراث الإيرلندي ، و « أسطورة أوزيريس ، وست » في التراث الفرعوني .

وقد قضت الكنيسة في العصور الوسطى على كثير من هذه الطقوس بسبب ما تحمله من ملامح وثنية كانت في معظم الأحوال شديدة الوضوح .

غير أنه ينبغي القول بأن هذه الكنيسة نفسها ، قد جاهدت لتعطي شيئاً في مقابل ما أخذت ، ومن ذلك أن مسرحية المعجزات بموضوعاتها التهديبية التي كانت تستقى من الكتاب المقدس ، ومن حياة القديسين ، وأيضاً من الموضوعات المتعلقة بالغيرة القومية التي ظهرت في أخريات العصر الوسيط مثل قصة « جان دارك » في فرنسا ، وقصة « وليم تل » في سويسرا ، فتكون بذلك قد سدت الثغرة إلى حد كبير .

لقد كانت المسرحية الدينية the Liturgical Play مجرد جزء من قداس الكنيسة ، ولكن ما إن أقبل القرن الثالث عشر حتى تطورت هذه المسرحية ، فتحوّلت الكنيسة وكأنها مسرح واحد بجمهور يحضر وسط الممثلين .

وقد تبين للكنيسة بعد ذلك أن العنصر المسرحي الذي احتضنته قد تطور بصورة أكثر مما تقتضيه الأغراض الدينية . فانفصلت المسرحية عن الدين فيما بين القرن الثالث عشر والرابع عشر ، بعد أن وجدت السلطات الكنسية أن الدراما التي أنشأها قد أصبحت مصدر إخراج لها^(١) .

وفي مبدأ الأمر نجد أن مسرحيات الأسرار ، التي كانت تدور حول المثل العليا ، ومسرحيات المعجزات التي تلها كانتا تمثلان نوعين يتميز كل منهما عن الآخر ، ثم اختلطا بعد ذلك .

لقد كان من الممكن ألا تظهر مسرحيات المعجزات ، لو أن صلوات الكنيسة كانت باللغة الدارجة بدلا من اللاتينية ، والتي هي لغة لم يكن يفهمها الناس ، وبذلك كان من الضروري تنوير الناس بأساليب أخرى ، فلما جاء عهد الإصلاح الديني Reformation الذي أناح الكتاب المقدس للناس ، قلت الحاجة إلى التفسيرات الدرامية .

ثم كان عصر النهضة الذي يسر للعالم الروائع الكلاسيكية ، فنشأ عن ذلك تطور هام في المسرح الإنساني ، أو المسرح « العلماني » بتعبير أدق .

وينبغي أن نشير هنا إلى أشهر المسرحيات الأخلاقية ، وهي مسرحية « كل

(١) A Short History of English Literature, — I Evans.

وأيضاً : الترجمة العربية « موجز تاريخ الأدب الإنجليزي » : د. السكري ، د. عبد الله عبد الحافظ

إنسان Every man » والتي كان لها تأثير كبير في إنجلترا ، نظراً للنجاح المتواصل الذي صادفته .

وقد مثلت هذه المسرحية في أخريات القرن الخامس عشر ، وفيها يأتي الموت داعياً كل إنسان إلى الله ، فيهجره أصحابه واحداً إثر واحد ، ولا يبقى له سوى أعماله الطيبة لترافقه في محنته الأخيرة .

هذا ، ولقد أعادت فترة العصر التودوري (١٤٨٥ - ١٦٠٣ م) جدة المسرح الأدبي الذي نشأ عند الإغريق ، وتشكل لدى الرومان ، ثم بلغ الغاية الفاتحة من التطور والامتداد بفضل عبقرية شكسبير .

ومن الضروري أن نشير إلى جماعة « المتطهرين - Puritans » وتأثيرهم ، ومحاربتهم للمسرات في شتى أشكالها^(١) .

ولقد أدى ذلك إلى نوع من النفور من الكهنوت في شتى مظاهره أنتج بالتالي ثورة عارمة اجتاحت ما كان باقياً من الدراما الشعبية Folk drama التي خلفتها العصور الوسطى .

٢

إن الشيء الوحيد الذي استطاع البقاء هو « المسرحية الإيمائية »^(٢) . وهي نوع من التمثيل الساخر . ويعود تاريخ هذا النوع من المسرحيات الشعبية إلى عصر الحروب الصليبية (القرن الثاني عشر أو نحو ذلك) ، وما تزال تمثل حتى اليوم في كثير من القرى الإنجليزية في عيد الميلاد .

والمشهد الرئيسي في المسرحية يمثل القتال بين الملك جورج « في الأصل قديس » وبين أعدائه ، ونراه يقتلهم جميعاً ، ثم تعود إليهم الحياة بواسطة دجال يقوم بدور الطبيب ، أو ساحر القبيلة القديم .

(١) المتطهرون : جماعة بروتستانتية ، رغبت بعد عهد الإصلاح في تنقية كل مظاهر المراسم والتقاليد الدينية ، وانتهى الأمر - بمرور الوقت - إلى أن تعتبر كثيراً من ألوان المسرات البريئة آثماً .
(٢) Mummers' Play.

وربما يكون هذا المشهد تمثيلاً للموت والبحث للسنة القديمة ، وقد يكون حكاية لما كان يجري من قتل الضحية في وقت البذار أو قبل ذلك الوقت ترضية لإله المحصول ، ورغبة في ضمان غلة وفيرة .

ومن المعروف أن وقت البذار عند الشعوب البدائية كان يصحبه إما تقديم قربان بشري ، أو تأدية بعض الشعائر التي يمكن تفسيرها على أنها ترضية ، وهي في نفس الوقت بقية من بقايا عادات تقديم القرابين القديمة .

ويقول بعض الدارسين بأن العادة قد جرت في مصر القديمة بتقديم شخص أشقر الشعر قرباناً لأوزيريس إله الحصاد . . وكان ذلك يتم في الحقل أثناء الحصاد على حين يركع الحصادون ، ويتلون الأدعية مبهلين إلى إله المحصول أن يعيد السنة المقبلة متجددة بقدراته ، ويتأثير القوة التي تهبها دماء الضحية^(١)

وقد أمكن معرفة ممارسات مشابهة لذلك عند المكسيكيين القدماء ، وإن كان الفرق بينهما أن الضحايا هنا من النساء اللاتي تُصبغ وجوههن باللون الأصفر ، بينما توضع على رؤوسهن قبعات تنتهي بجداثل تمثل أطراف كوز الذرة .

* * *

إن الأهمية البالغة التي يجدها دارسو الأدب في المسرحية الإيمائية التي احتفظت بشكلها القديم ، أنها هي الوحيدة التي عاشت ممثلة ما بقي من مسرح الفولكلور للعصور الوسطى .

هذا ، وما تنبئ ملاحظته أن جميع الذين يقومون بالتمثيل فيها ، يتألفون من رجال عاديين بل وأمينين .

كذلك نجد أن النص قد انتقل مشافهة من التراث الشعبي ، ونجد أيضاً أن الممثلين — في حالات كثيرة — يتبعون ما رأوه قبلاً من أداء آبائهم وأجدادهم الذين مثّلوا هذه الأدوار .

وقد ذكرنا أن العادة قد جرت بأن تؤدي هذه التمثيليات في عيد الميلاد من كل عام ، وتقوم الفرقة عادة بزيارة بعض المنازل أثناء النهار ، كما أنها تقوم أيضاً

بتسليّة نزلاء فنادق القرى في العشية .

وتتألف الفرقة من ستة ممثلين على الأقل ، وأحياناً يكونون ثمانية . ويغطي الممثلون وجوههم بشرائح من الورق المقوى لونها أسود تتدلى من رؤوسهم ، ويلفون سيقانهم وسائر جسدكم بمثل هذه الشرائح .

والرئيس الذي يقدم المجموعة ، ويقوم بدور مدير المسرح ، يأخذ دور « أبي » الكريسماس ، ويمثل أيضاً دور « الملك جورج » ، والذي كان في الأصل القديس جورج كما أشرنا من قبل .

ونجد بين الممثلين ممثلاً لدور الطبيب — كما ذكرنا — وممثلاً لدور جندي ، ومحام ، وتوينج توانج twing twang أو جوفى جاك الصغير ، والتسمية الأولى مشتقة من رنة وتر القوس عند انطلاقه ، أما التسمية الثانية فهي إشارة إلى تابع « روبن هود » المشهور .

وعند ما يكون الممثلون ستة فإن دور الجندي ، والمحامي يحدفان .

وفرى « توينج توانج » هذا يعلق في ثيابه بعض الدمى « الغرائس » ثم يقدم نفسه متشدداً :

لقد جئت أنا جوفى جاك الصغير
ومعى زوجتي ، وعائلتي على ظهري
إحدى الدمى كبيرة ، أما الأخرى فهي صغيرة

ومن المحتمل أن يكون ذلك إشارة إلى السيدة العذراء وطفلها ، وليس هنالك شك في أن ذلك قد جاء من مسرحيات الأسرار (من العصور الوسطى) .

ويؤيد هذا القول : أن الأطفال في القرى الإنجليزية قد اعتادوا أن يحاموا السلال الملوثة في عيد الميلاد ، وتحتوي هذه السلال على دمية كبيرة ، وأخرى صغيرة ، كما يؤيده أيضاً أن مثل هذا الصنيع نراه في احتفالات أول مايو ، حيث يحمل الأطفال دميةتين في سلة مفروشة بالزهور ، يطوفون بها من منزل إلى منزل .

والمرجح هنا أنها إشارة إلى السيدة العذراء التي تعتبر راعية Patroness لهذا الشهر^(١) .

ويبدأ التثيل بترنية يرددها الجميع وهي :
فليبارك الله سيد هذا البيت
بسلسلة ذهبية حول رقبته . .
أينما يكون جسده ، نائماً أو مستيقظاً ،
فليبعث المولى بروحه كي تستريح

*

فليبارك الله سيدة هذا البيت
بقلادة ذهبية حول جيدها .
أينما يكون جسدها نائماً أو مستيقظاً ،
فليكن السيد المسيح لها مرشداً

وإذا ما أردنا أن نبحث عن الدلالة الكامنة وراء عبارة « السلسلة الذهبية »
فإننا نجد أن هذه المنظومة التي يعود تاريخها إلى ما قبل منتصف القرن الرابع عشر
تشير إلى تقليد كان متبعاً في ذلك العصر .

ففي بداية ذلك القرن كان سيد القلعة ، أو الإقطاعية ، يعتاد أن يتناول طعامه
في « الفناء » الرئيسى مع زوجته وضيوفه وحاشيته ، وكان يضع حول رقبته سلسلة
ذهبية كعلامة يتميز بها .

أما الإشارة إلى « سيدة البيت » ، فهي إضافة متأخرة للمنظومة السابقة .
بعد ذلك نجد الشخصيات المختلفة تأخذ في تقديم أنفسها في نظم جاف ، فيقول

الأب « كريسماس :

هأنذا قد جئت أنا الأب « كريسماس »

وسواء نلت الترحيب أم لم أنله ،

فإني آمل أن الأب كريسماس القديم
- لن ينسى أبداً .

توينج توانج :

أرجو ألا يحىء هنا .

الأب « كريسماس » : « مستمراً »

الكريسماس لا يحىء إلا مرة في السنة .
وعندما يقبل يحلب معه الهبة المثيرة

وجيئاً عامراً بالنقود ،

وقيواً مليئاً بالبيرة ،

الشواء ، وحلوى الخوخ ، والفظائر المحشوة ،

من ذا الذي يحبها أكثر منى ؟

توينج توانج :

« أنا » .

ولكنه يستمر في إنشاده ، وقبل أن ينصرف يعلن أن الملك جورج سيأتى بعده فتشدد الجوقة :

- ها هو قد أقبل ، ها هو قد أقبل ، بطلنا ، أقبل البطل .

انفخ . . انفخ في البوق . . ودق . . دق الطبل .

على طول الشاطئ تزيجر المدافع هادرة

تقدم أيها الملك جورج على الشاطئ الساحر .

*

وعندئذ يدخل الملك جورج ، مردداً منظومة طويلة يتحدث فيها عن شجاعته ، وعظمته ، ويذكر أنه
قد جاء ليختم هذا العام ، ثم يتبع ذلك هاتفاً :

عندما أشهر سننى الصدى القديم

فلا يوجد إنسان يستطيع أن يواجهنى

دون أن أجعل الأرض له مقراً

بندراعى الجبارة .

وقد لاحظ بعض الدارسين أن طريقة التفاخر ، ومسلك الزهو الذى تتغنى فيه الشخصيات المختلفة بشجاعتهما وإقدامهما ، كأنهم أبطال هوميروس ، أو أبطال بعض الملاحم الثرية (Sagas) الإسكندنافية ، يشير بوضوح إلى هذه الحقيقة ، وهى أن هذا التفاخر يعود فى أصله إلى طفولة الجنس البشرى ، عندما كان زعيم القبيلة ، يفخر بنفسه ، ويحارب الرجال (١) .

بعد أن يفرغ الملك جورج من منظومته ينبرى له أحد الممثلين معلناً قوله للتحدى ، ثم تجرى المباراة بينهما ، ويستخدمان فيها سيوفاً خشبية ، وأحياناً تستخدم العصي بدلا من السيوف ، وبالطبع يقتل الملك جورج غريمه ، ثم يعود فيكرر التحدى ، فينبرى له فارس تركى - (وتاريخ هذه الشخصية يعود إلى الحروب الصليبية) - يقدم نفسه بقوله :

— لقد جئت على الفور من أرض الترك لأقاتل

إننى قاتلت ومعى سبعة آخرون ؟

فقتلنا مائتين ، أو يزيد

مائتين أو أكثر من الرجال النبلاء إلخ . . .

فيجيبه الملك جورج بمنظومة مماثلة ، يفخر فيها كذلك بنفسه ، وشجاعته ، ويتحدث عن سيفه الجرىء ومضائه ، وأنه قد استطاع أن يربح عشرة آلاف من الجنيئات الذهبية ، وأنه قد قتل اثنين الشرس ، وأنه أيضاً استطاع أن يفوز بابنة ملكة مصر ، وينتهى من قوله متوعداً من يتحداه بأنه سيقطع رأسه ، ويدحرجها كأنها كرة .

ثم يأخذان فى المباراة ، ويقتل الملك جورج غريمه .

وعندئذ يتفجر الأب « كريسماس » معولا ، ثم يتساءل عما إذا كان هنالك طبيب يستطيع أن يبرئ جراح هذين الرجلين اللذين تنزف دماؤهما على الأرض . فيتقدم « الطبيب » الدجال معلناً عن مهارته ، وقدرته على إبراء جراح الرجلين ، وأن يشفيهما من الموت إن كانا قد قتلا .

فيسأله الأب « كريسماس » عن أنواع الأمراض التى يستطيع شفاءها ،

فيخبره عن ذلك ، ويضيف بأنه يملك قارورة صغيرة فى حزامه ، وأن قطرتين من هذه القارورة تعيدان الحياة إلى هذين الرجلين ، فيطالب إليه أن يجرب مهارته الطبية هذه .

وعندئذ يتقدم الطبيب لأداء مهمته منشداً منظومته أثناء ذلك ، شارحاً خصائص العملية التى يقوم بها ، وأخيراً يدعو الرجلين كي ينهضا فينهض الرجلان .

وتنتهى المسرحية عند هذا الحد ، غير أنه إذا ما وجدت الفرقة تشجيعاً من النظارة ، فإنها تضيف إلى المشهد السابق منظراً آخر ، تظهر فيه شخصيتان أشرنا إليهما فى بداية هذا الحديث ، وأعنى بهما شخصية الجندى ، والمحامى .

وفى هذا المنظر تتم مباراة بين الملك جورج وبين الجندى ، فيصيبه الملك جورج بجراح ، لكنه لا يقتل .

ثم نرى الجندى وهو ممدد يسأل عن محام ، فيتقدم المحامى مبدياً استعداداه لبذل العون ، غير أنه قبل كل شىء يود أن يعرف أتعابه ، فيقول الجندى :

— شلنان من النقود ، وزوجة ، وولد ، عندما يتم كل شىء على ما يرام ، ولكن المحامى يطالب بعشرة جنيئات ، وقدر من الخمر .

ويستمر الحوار الذى يطول أو يقصر حسب الظروف ، حتى يدخل آخر الشخصيات حاملاً معه صندوقاً لجمع التبرعات .

وأخيراً تنتهى المسرحية بأغنية يشترك فيها الجميع .

هذا ، ونجد أن النص يختلف قليلاً أو كثيراً ، باختلاف الفرقة التى تقوم بالتمثيل ، فبعض هذه الفرق تضيف بعض الطرائف والنكت ، وبعضها يضيف إلى الشخصيات التى أشرنا إليها شخصية نصف ماجنة — إن صح هذا التعبير — غايتها إدخال المسرة إلى نفوس المشاهدين .

في القصص الشعبي
الخرافات ، الأساطير ، قصص الخوارق

- كلية ودمنة في التراث الإنساني
- عوج بن عنق بين الأساطير ، وقصص الخوارق

كليلة ودمنة في التراث الإنساني

١

قليل من الكتب سواء في القديم أو في الحديث لقيت من الذبوع والشهرة ،
أو الترجمة إلى كثير من اللغات ما لقيته مجموعة الحكايات المعروفة باسم « كليلة
ودمنة » ، أو خرافات « بيدبا » . والتي نعرف من مقدمتها أن بيدبا الفيلسوف
الهندي قد جعل هذا الكتاب على ألسنة البهائم والطيور صيانة لغرضه فيه من العوام. (١)
وفي كثير من حكايات « كليلة ودمنة » نجد الحيوانات تلعب أدوارها كما
لو كانت رجالاً ونساء .

هذا الفرق هو الذي يميزها عن خرافات « ايسوب » التي تتصرف فيها الحيوانات
كحيوانات فحسب ، بينما تتخذ في « كليلة ودمنة » شكل الحيوانات ، ولكنها
تتصرف كالآدميين .

وهذه الصفة مميزة من ميزات التصور الهندي ، والتي يعزوها « بنفي » Benfey
إلى الاعتقاد في « التناسخ » ، وإلى الطبيعة التهديبية الخاصة للحكايات الهندية .
وعلى هذا ، فإن جميع الحكايات التي تلعب فيها الحيوانات دوراً إنسانياً فإنها
هندية من حيث « القالب » إن لم تكن كذلك في أصلها .

٢

حكايات الحيوان

حكايات الحيوان ، قصة تكون فيها الحيوانات هي الشخصيات الرئيسية ، وتعد
حكايات الحيوان من أقدم أشكال الحكايات الشعبية ، إن لم تكن أقدمها على الإطلاق .

(١) كليلة ودمنة : المطبعة الأميرية - الطبعة الثانية بولاق سنة ١٩٠٣ م .

وقد وجدت في كل مكان في العالم في جميع مستويات الثقافة ، وهي في صورتها البسيطة محاولة لتفسير خصائص وعادات الحيوانات المختلفة كمصادر خصبة في مادة القصص البدائي .

والخرافة « Fable » حكاية من حكايات الحيوان تشتمل على موعظة أخلاقية ، وهي حكاية قصيرة تظهر فيها الحيوانات في صورة شخصيات تتحدث وتتصرف كالآدميين ، ولو أنها — في العادة — تحتفظ بخصائصها الحيوانية ، ولها بحكم أغراضها اتجاه أخلاقي^(١) .

والخرافات حكايات اعتراضية مفردة ، ومن السهل تذكرها بسبب بنائها البسيط ومحتواها غير المعقد أكثر مما يمكن تذكر الحكايات المطولة . وتستخدّم الخرافات كتفسيرات أو شروح للمحادثة^(٢) .

والخرافة تطور لحكاية الحيوان ، وهي لا تستخدم الحكاية الحيوانية لإظهار خصائص الحيوانات في الواقع أو سلوكها ، ولكنها تهدف إلى تأكيد الدرس الأخلاقي للناس ، أو بقصد النقد اللاذع ، أو الهجاء لتصرفاتهم .

وعلى هذا فإن الخرافة ليست تأليفاً شعبياً ، ولكنها نتاج الثقافة المستحدثة ، ولو أنه من الممكن اعتبارها جزءاً من المادة الشعبية ، نظراً لعنصر القصة فيها ، كما أن الخرافة بعد تأليفها قد تنزل إلى العامة وتصبح من رصيد التراث الشعبي الشفوي . على أن الخط الفاصل بين الخرافة في الأدب ، والخرافة الشعبية ليس من السهل تحديده .

٣

نشأة « كليلة ودمنة »

في بداية القرن الثاني الميلادي بدأ القصص الهندي رحلته شرقاً وشمالاً ، وقد اتخذ طريقه مباشرة إلى الصين مع البوذية ، حيث وجد كل شيء ممهداً لاستقباله .

(١) Standard Dictionary of Folklore ..

(٢) Von Sydo, Selected Papers ..

وقد اكتشف ستان جولييان الفرنسي اثنتين من دوائر المعارف الصينية ، تشتملان على طائفة من الحكايات الهندية ترجمت إلى الصينية ، ونجد أن دائرتي المعارف هاتين قد تم إعداد أقدمهما في سنة ٦٦٨ م .

وقد انتخب ستان جولييان من إحداهما طائفة من هذه الحكايات وترجمها إلى الفرنسية ، وقام بنشرها في باريس في سنة ١٨٥٩^(١) .

وقد بلغت هذه الحكايات الهندية « التبت » ، و « منغوليا » أيضاً ، وقام بعض الدارسين بنشر طائفة منها .

ويعود الفضل إلى القواعد المنغولية العشرين في أن تفتح الباب على سعته أمام الآراء أو التصورات الهندية لكي تبلغ أوروبا ، كما أن الفتوحات العربية قد أسهمت بدورها في بلوغ الغاية نفسها^(٢) .

وقد عبرت الحكايات الهندية من الأدب إلى الناس ، حيث اعتورها التغيير ، ثم عادت إلى الأدب ، وهكذا .

لقد نشأت حكايات « كليلة ودمنة »^(٣) في الهند ، وشكلت جانباً من الأدب البوذي ، ثم عبرت هذه المجموعة من القصص إلى « فارس » في زمن لا يمكن أن يكون متأخراً عن سنة ٥٧٠ م .

والقصة التي تحكي كيف سمع كسرى أنوشروان (٥٣١ - ٥٧٩ م) بوجود هذه القصص ، ثم أنفذ الطبيب « برزويه » إلى الهند كي يجلبها ، ثم يترجمها إلى البهلوية . هذه القصة — كما يقول بعض الدارسين — قد زخرفت بكثير من الزيادات الممتعة^(٤) .

هذه الترجمة البهلوية أضيفت إليها عناصر فارسية ضاعت لسوء الحظ مع أصولها الهندية .

(١) عنوان هذه المختارات : "Les Avadanas, Contes et apologues Indiens et c." Keith-Falconer, Kalilah and Dimnah, Cambridge, 1885.

(٢) كليلة ودمنة تحرير البهلوية : كاليلاج وديمناج (Kalilag and Dimnag) ، وهما اثنتان من أبناء آوى هما صاحبا أول فصل في الأصل الهندي حيث نجد أن اسميهما هو كاراناكا وداماناكا .

(Karataka and Damanaka)

(٤) Keith-Falconer, K. & D.

وقد ترجم هذا الكتاب من البهلوية إلى الآرامية (السريانية) حوالى سنة ٥٧٠م ،
وقد نقله أحد رجال الدين ، واسمه « بود »^(١) .

ثم قام عبد الله بن المقفع بترجمته أيضاً إلى العربية حوالى سنة ٧٥٠م .
وقد تضمنت ترجمة ابن المقفع إلى جنانب الأصل البهلوى عنصراً هاماً لاشك
في أنه عربى الأصل ، كما سنبين ذلك .

وقد أشار بعض الدارسين إلى وجود كثير من حكايات « كليلة ودمنة » في
حكايات « الجاتاكا The Jatakas » أو قصص مولد بوذا ، والتي تعد أقدم وأهم
المجموعات في الحكايات الشعبية ، والتي تشكل أيضاً جانباً من التعاليم البوذية المقدسة ،
وقصص « الجاتاكا » يفترض أن الذى قالها هو « بوذا » نفسه لتكون تعبيراً
عن التجارب التى مر بها ، أو دليلاً عليه خلال حيواته السابقة على الأرض .
وفى رأى هؤلاء الدارسين — لاعتبارات كثيرة — أن « بيدبا » الفيلسوف ليس
أكثر من شخصية موضوعة لتأخذ مكان « بوذا » نفسه^(٢) .

وواضح أن ذلك شكل ملائم يمكن بواسطته ربط عدد من القصص ، حتى
ولو كانت تدور حول الطيور والبهائم والأسماك ، ما دام يعتقد أن « بوذا » قد ظهر
في صورة حيوانية .

*

فما عدا ما ذكر فإن تاريخ كتاب « كليلة ودمنة » يلفه الغموض الشديد ،
فكل الذى نعرفه بصورة مؤكدة أنه قد نشأ في الهند ، وأنه ينتمى إلى الأدب البوذى .
وسواء أكان برزويه الفارسي قد وجد هذه القصص في شكل مجموعة ، أو
أنه قد صنع مختاراته من مصادر مختلفة فكل الاحتمالين غير مؤكد .
وعلى فرض أنه قد وجد مثل هذا الكتاب فلا يزال مشكوكاً فيه إذا كان هذا
الكتاب منتخبات ، أو أنه قد صدر عن مؤلف ، أو أكثر .

(١) Būd or Bōd ، وانظر ص ١٨٦ .

(٢) J. Jacobs, The Earliest English Version of the Fables of Bidpai

ترجمة توماس نورث .
بهناك شك عما إذا كان أصل Bidpai — أو « بيدبا » — كما هو فى المخطوطة العربية — « ويدوكا » البهلوى
أو فيديي Vidyapati السنسكريتى التى تعنى : سيد المعرفة .

وقد تتبع « بنى » تاريخ العناصر الهندية وتقصاها في تربتها الأصلية^(١) .
ويمكن أن نكتفى هنا بأن نقول :

أولاً إن المؤلفات السنسكريتية التى تمثل إلى حد ما العناصر الهندية هى :

(١) البانشاتنرا^(٢) ، أو الخمسة كتب التى تقابل الأبواب :

الخامس ، والسابع ، والثامن ، والتاسع ، والعاشر من النص العربى الذى
ترجمه « دى ساسى »^(٣) .

وهى على التوالى : باب الأسد والثور ، الحمامة المطوقة ، البوم
والغريبان ، القرد والغليم ، والناسك وابن عرس ، وهذا الباب يتكون من
قصتين ، وكلتا القصتين قد صارتا جزءاً من آداب كل الشعوب المتحضرة .

(ب) ثلاث حكايات فى « المهاجراتا »^(٤) ، وهى مطابقة للأبواب : الحادى
عشر ، (الجرذ والسنور) ، والثانى عشر (الملك والطائر)^(٥) ،
والثالث عشر (الأسد وابن آوى) .

(ح) حكاية واحدة فى الكتاب الأول من البانشاتنرا مطابقة للباب السابع عشر
عند دى ساسى^(٦) .

ثانياً : أن البانشاتنرا ، وكذلك — إلى حد ما — الجزء الخاص من المهاجراتا
الذى نحن بصددده ، إنما هو زيادة غير طبيعية — ولكنها متقنة — لهذه الكتابات
الأصلية التى تشتمل « كليلة ودمنة » على إعادة أمينة لها .
وقد يبدو غريباً القول بأن النص السنسكريتى ينبغى اعتباره كشاهد ثانوى

(١) Benfey, E.Z.P. Leipzig, 1859.

(٢) البانشاتنرا Panchatantra ، هى أشهر المجموعات السنسكريتية ، وهى المصدر الرئيسى
للأدب العالمى فى الخرافات ، ويرجع تاريخ تصنيفها إلى القرن الثامن الميلادى .

(٣) نشر « دى ساسى S. De Sasey » ترجمته فى باريس سنة ١٨١٦ م بعد أن قام بمجهود شاق فى
جمع المخطوطات العربية المختلفة لكليلة ودمنة واتى شثير إليها . هذا ، وقد طبعت ترجمة دى ساسى بعد
ذلك ست مرات (١٨٣٤ — ١٨٨٢ م) .

(٤) المهاجراتا Mahabharata ، هى أعظم الملاحم الهندية القومية .

(٥) هذه الحكاية موجودة أيضاً فى الماريفنكا « Harivanka » . وفيما يتعلق بالعنوان نجد فى الطبعة
العربية أن العنوان هو « باب ابن الملك والطائر فزة . وفى الآرامية الحديثة : الملك والطائر فزة .

(٦) باب : السائح والصائغ .

بالنسبة لنص أحد الكتب الهندية ، وقد أدت البحوث التي قام بها « بنفي » ونشرها في سنة ١٨٥٩ - أي قبل اكتشاف المخطوطة الآرامية (المبكرة)^(١) بسبعة عشر عاماً - أدت به إلى أن يقرر بأن الترجمة العربية للكلمة ودمنة ، أو بتعبير أدق الجزء الهندى فيها يمثل في دقة كاملة كتاباً هندياً ، أو كما يظن البعض حكايات مجموعة من مصادر هندية مختلفة ، والتي تشمل كل من الباناشانترا ، والمهاهارتا ، واليهتوباديسا على جزء منها ، ولكن هذا الجزء يبدو في صورة حديثة وغير طبيعية^(٢) .

ولا يوجد هنالك سبب للشك في أن ترجمة برزويه للأصل السنسكريتي كانت ترجمة أمينة . ولكن من السهل أن نفهم التغييرات التي اعتورت الأصل بمرور الزمن .

ويبدو من المقارنة بين الباناشانترا وبين كلمة ودمنة أن الأخيرة مهذبة وموجزة ، بسيطة وأمينة ، وتدل بوضوح على أنها مخلفات أثر قديم ، على حين أن الباناشانترا مطولة ويبدو فيها الإتقان والصنعة والتفلسف ، الذي يتعدى إلى قلبها كذلك ، حيث نجد أن أجزاء الكتاب التي ليست روائية تظهر في شكل شعري ، وتحمل طابع الأزمنة المتأخرة .

وقد وجد بمقارنة موجز الكتب الثلاثة الأولى منها ، والتي تضمنها كتاب « محيط القصص » لسوماديفا^(٣) - وهو عمل يعود زمن تأليفه إلى القرن الثاني عشر الميلادي - أن هذه الفصول ما تزال تحتفظ بالشكل الذي كانت عليه في الوقت الذي عبرت فيه إلى الفارسية .

وحيث إن محيط القصص الذي أشرنا إليه ، وكذلك الترجمة البهلوية كما انعكست في ترجمة ابن المقفع ، وفي الترجمة الآرامية المبكرة ، هي شهود مستقل بعضها عن بعض ، فإن هذا الاتفاق الذي نجده بينها هو برهان قوى على صدقها ، وأن الباناشانترا كما هي بين أيدينا الآن تعطي فكرة خاطئة عن شكلها الأصلي كما عرفه برزويه^(٤) .

* * *

(١) تيزاً لها عن الترجمة الآرامية المتأخرة التي أخذت عن ترجمة ابن المقفع .

(٢) Kieth - Falkoner .

(٣) Somadeva, Katha - Sarit - Sagar .

(٤) المرجع السابق .

الأبواب الباقية

مع باب « الأسد والثور » ، وهو الباب الخامس في ترجمة دى ساسي^(١) ، نكون قد دخلنا الكتاب الهندى الأصلي .

وقد ذكرنا آنفاً الأبواب التسعة التي نجد فيها التوافق التام بينها وبين الباناشانترا ، والمهاهارتا^(٢) .

أما الأبواب الباقية فهي الباب الرابع عشر ، وهو قصة « إيلاده » ، وبيلاده وإيراخت^(٣) ؛ فهنالك من الدلائل ما يرجح أنه بوذى ، وهذا الفصل موجود في ترجمة التبت ، ومثله مثل كثير من الحكايات البوذية التي انتقلت مع البوذية إلى شرق الهند وشمالها ، وقد بلغت هذه القصة التبت .

أما الباب الخامس عشر : « اللبوة والفارس » ، فليس هنالك شك في أن هذا الباب هندى الأصل أو بوذى^(٤) .

وفكرة القصة أن اللبوة قد تركت أكل اللحم ، وانضرفت إلى أكل الثمار فحسب (بعد أن فجعها فارس في شبلها ، فوقر في نفسها أن مصيبتها إنما هي بسبب أكلها

(١) النسخ العربية التي اعتمد عليها دى ساسي كثيرة ، وقد أفاد منها مع تحويلات طفيفة ، وقد ذكر Falkoner منها : نسخة مصرية نشرت في بولاق (سنة ١٢٤٩ هـ - سنة ١٨٣٣ م) وأخرى ذكر جودى Guidi أنه استعملها ، وهي مصرية أيضاً وقد نشرت في سنة ١٢٥١ هـ - سنة ١٨٣٥ م) ، وقد أعيد طبعها في سنة ١٢٨٥ هـ ، كما أن زنلر Zenler قد ذكر طبعة حجرية في دلي سنة ١٨٥٠ م ، وهنالك أيضاً طبعة الموصل للآباء الدومنيكان ، وقد نشرت في سنة ١٨٧٦ م ، ثم طبعة بيروت (١٨٨٢) م . وقد تعرض دى ساسي لنقد بغض الدارسين : (نولدكه ، جودى ، زوتنبرج) ، الذين رأوا أن النص الذي قدمه يمتوره النص من ناحيتين : (١) أنه ليس نسخة من مخطوطة بعينها ، بل خليط من عدة مخطوطات ، (ب) أنه قد اعتمد بصفة رئيسية على أقل هذه المخطوطات قيمة ، وأنها مختصرة بشكل كبير .

(٢) الأبواب : (٥ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٧) .

(٣) هنالك اختلاف يسير بالنسبة لهذه الأسماء ، فتعنوان الباب في الطبعة العربية هو إيلاذ وبلاذ وإيراخت ، وفي الآرامية المبكرة والمتأخرة : قصة الحكيم بيلار والملكة إيلار .

(٤) في الطبعة العربية السالفة (بولاق ١٩٠٣ م) : باب اللبوة والأسوار والشعير . ص ١٥٦ وفي الطبعة التالية (القاهرة ١٩٢٩) : باب اللبوة والأسوار والشعير . (= ابن آوى) . وفي الترجمة الآرامية المتأخرة : قصة اللبوة وابن آوى .

لحم الوحش) ، ثم انصرفت مرة أخرى عن الثمار إلى التغذى بالحشائش حين علمت بتدمير الحيوانات بسبب نقص الثمار .

هذه الفكرة كما يقول بعض الدارسين يمكن تصورها — ابتداء — عند البوذيين فقط .

أما الباب السادس عشر : (الناسك والضيف) ، فإن هذا الباب لا يتضمن شيئاً هندياً مميزاً ، بل على العكس نجد أنه يحمل خصائص أجنبية الأصل ، مثل ما ذكر من أكل التمر ، وتعلم العبرية :

... قال الفيلسوف (بيدا) : زعموا أنه كان بأرض الكرخ ناسك متعبد مجتهد ، فزل به ضيف ذات يوم . فدعا الناسك لضيفه بتمر ليطرفه به ، فأكلا منه جميعاً ، ثم قال الضيف : ما أحلى هذا التمر وأطيبه ...

وكان هذا الناسك يتكلم بالعبرانية ، فاستحسن الضيف كلامه وأعجبه ، فتكلف أن يتعلمه ، وعالج في ذلك نفسه أياماً ^(١) .

ويؤيد ذلك أن هذا الباب غير موجود في الترجمة الآرامية المبكرة ، وذلك يدعو بلا شك إلى الاعتقاد بأنه إضافة تالية .

ومثل هذا القول يصدق على الباب السادس (باب الفحص عن جريرة دمنة ، ودفاعه عن نفسه) ، فإنه ليس هندياً على الإطلاق .

إننا نجد في البانشاتنرا ، وكذلك في الترجمة الآرامية المبكرة لكليلة ودمنة ، أن باب « الأسد والثور » ينتمى دون تلميح إلى تقديم دمنة للمحاكمة ومعاقبته .

وإذن فن الصواب الزعم بأن الترجمة البهلوية لم تتضمن هذه الحادثة ، وأنها قد ظهرت أول ما ظهرت في ترجمة ابن المقفع ، وعلى هذا فإنها إضافة عربية .

أما الباب السابع عشر : باب « السائح والصانع » ، فإن القصة موجودة — كما ذكرنا — في الكتاب الأول من البانشاتنرا ، وليس هنالك شك في أنها بوذية ، فقد وجدت كذلك في مجموعة الأساطير البوذية المعروفة باسم Rasavahini ، وقد ذكر « بنى » أنها موجودة في الـ Karmacataka البوذية .

أما الباب الثامن عشر : « ابن الملك وأصحابه » فإنه يحمل نوعاً من التشابه .

مع الكتاب الأول من البانشاتنرا ، غير أنه تشابه ضعيف ، وعلى هذا فإنه من غير المؤكد إذا ما كان هذا الباب ، والباب السابق له قد سجا من مصدر مشترك ، وفي رأى « بنى » أن أصلهما هندي وبوذي .

هنالك باب « مالك الحزين والبطّة » (٢٠) ، وقد عثر عليه « دى ساسى » في مخطوطة عربية واحدة ، وهو لا يشكل جزءاً في أصل الكتاب ، ولكنه إضافة متأخرة ^(١) .

وهذا القول يصدق على الباب الأخير (٢١) : باب « الحمامة والثعلب ومالك الحزين » ، فهو كسابقه غير موجود في الترجمة الآرامية المتأخرة ، ولا في الترجمة اليونانية ^(٢) ، ولا في ترجمة نصر الله الفارسية ، ولكنه موجود في ترجمتين مستقلتين هما : العبرية ، والإسبانية المبكرة ، إلى جانب أنه موجود بالفعل في طبعة « الموصل » حيث نجد أن عنوانه هو : باب الحمامة والثعلب ، وطائر يسمى مالك الحزين .

يبقى بعد ذلك باب « ملك الجرذان ووزرائه » ^(٣) ، وملخص هذا الباب أن ملك الجرذان استشار وزراءه لكي يحرروا أنفسهم من القطة ، فوافق إثنان منهم الملك على رأيه ، ولكن الثالث ، وكان أكثرهم حكمة ، قال إن المحاولة يجب أن تصنع بعناية .

قال الوزير الأول : علقوا جرساً في عنق كل قط ، وقال الثاني : اذهبوا إلى البرية لمدة عام ، أما الثالث فقد رسم خطة تصبح القطة بمقتضاها مسئولة عن الضرر الذى يقع من الفيران ، وبذلك تستأصل .

وقد نجحت هذه الخطة .

أما القصة المعترضة في حكاية الوزير الثالث فلخصها أن ملكاً كانت له قاعة في سفح جبل ، وكانت الريح تمر شديدة من ثغرة في هذا الجبل ، فرسم الملك خطة ، وأصر على تنفيذها رغم معارضة وزيره ، فقد أمر الملك بأن تغلق هذه الثغرة . وقد نشأ عن حبس الهواء أن جميع النبات والأشجار أصابها الذبول ، وكذلك صار الرجال والحيوانات في شدة عظيمة .

(١) هذا الباب غير موجود في طبعة بولاك التي أشرنا إليها ، ولا في الطبعة التالية (١٩٢٩ م) .

(٢) ترجمة سيمون بن سيث « Symon Son of Seth » وانظر ص ١٨٨ .

(٣) ترتيب هذا الباب طبقاً لما ذكرنا هو الـ (١٩) .

فثارت الرعية بالملك وقتلته وأسرتة ووزيره ، وفتحت الثغرة ، وأشعلت النار في الغابة ، فاندفعت الريح الغاضبة في طريقها بصورة مخيفة ، فبعثرت الأخشاب المحترقة في كل مكان ، ودمرت كل شئ .

أما القصة التي وردت في ثانيا هذه القصة فهي قصة الحمار الذي أراد أن يهرب من الشقاء الموروث في بني جنسه ، وذلك بأن يحصل على قرون وعمل لتكون له سلاحاً ، غير أن الحارس انتزع أذنيه .

هذا الباب ، باب ملك الجرذان ووزرائه ، قديم جداً بالتأكيد ، لأنه ظهر في الترجمة الآرامية المبكرة حيث نجده آخر الأبواب ، وظهر كذلك في الترجمة اليونانية (ترجمة سيمون) التي أشرنا إليها ، وموجود في بعض المخطوطات العربية إذ نجده في الفصل الذي قبل الأخير ، وقد لخصه دى ساسي في ملاحظاته ، وهو موجود كذلك في الترجمة الإيطالية المبكرة التي نقلت عن اليونانية ، وفيما عدا ما ذكر فإنه لا يظهر في أى ترجمة أخرى .

ويرجح أن هذا الفصل قد ضاع في فترة مبكرة لأن مكانه في الأصل كان آخر الكتاب ، وقد جاء في معظم المخطوطات العربية بعد باب : القط والفأر « نتيجة للعلاقة في كلا الفصلين بين القطط والجرذان » (١) .

وفي رأى « نولدكه » أن هذا الفصل فارسي الأصل وليس هندياً لأسباب كثيرة منها : أن أسماء الأعلام في هذا الفصل ليست هندية ، بل وواضح أن كثيراً منها فارسي ، ومثل ذلك يقال عن بعض التعبيرات مثل : أرض البراهمة ، والتي لا محل لذكرها في كتاب مكتوب في الهند .

بالإضافة إلى أن فكرة حبس الريح الواردة في القصة الثانية ، والتي نشأ عنها ذبول الأشجار قد جاءت في أسطورة فارسية خالصة ، وقد ذكرها البيروني (٢) .

وإذن ، فإن كليلمة ودمنة قد صيغت من ثلاثة عناصر : هندية ، وفارسية ، وعربية .

(١) K. Falconer ..

(٢) المرجع السابق ..

فإننا عشر فصلا منها تعود إلى أصول هندية وبوذية (١) .
كما أن طائفة من خيرة النقاد قررت بأن ثلاثة فصول فارسية (٢) .
وأخيراً نجد ستة فصول قد ظهرت أول ما ظهرت في العربية (٣) .
ومن بين الإثني عشر فصلا الهندية نجد كما ذكرنا أن خمسة فصول مطابقة للفصول الخمسة التي تؤلف البانشاتنرا ، واثنين قد ظهرا في الكتاب الأول منها ، وهما السابع عشر والثامن عشر .
وأن ثلاثة فصول موجودة في المهابهارتا ، وفصلين هما الرابع عشر ، والخامس عشر يبدو أنهما قد جاءا من الأدب الهندي بصفة عامة .

الترجمات المختلفة

إلى جانب الترجمة العربية فإن هنالك ترجمة أخرى جاءت مباشرة عن البهاوية كما ذكرنا ، ونعني بها الترجمة الآرامية (السريانية) المبكرة تمييزاً لها عن الآرامية المتأخرة التي ترجمت عن العربية .
وهذه الترجمة التي نقلت قبل ترجمة ابن المقفع بحوالى مائتى عام ، لا تشمل على ثلاثة من الفصول الهندية الأصلية ، أعني الأبواب : الخامس عشر ، والسابع عشر ، والثامن عشر من ترجمة دى ساسي (٤) .
ولا تشمل أيضاً على الباب الثاني والرابع (٥) الذي رجحنا أنهما فارسيان .
ولا تشمل بالطبع على الأبواب العربية الأصل (٦) .

(١) الأبواب : ٥ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٧ ، ١٨
من ترجمة دى ساسي وقد سبقت الإشارة إليها .
(٢) الأبواب : (٢) بعثة برزويه إلى الهند ، (٤) ترجمة برزويه وبجته عن الدين الصحيح ، ثم (١٩) ملك الجرذان ووزرائه .

(٣) الأبواب : (١) مقدمة ابن على الشاه الفارسي . (٢) عرض الكتاب لابن المقفع ، (٦) الفحص عن أمر دمنة ، (١٦) الناسك والضيف ، (٢٠) مالك الحزين والبطيخة ، ثم (٢١) الحمامة والفلج ومالك الحزين . (٤) اللبوة والفارس ، السائح والصانع ، ثم ابن الملك وأصحابه .

(٥) بعثة برزويه ، ترجمة برزويه .
(٦) الأبواب : (١) ، (٣) ، (٦) ، (١٦) ، (٢٠) ، (٢١) .

وقد أشرنا من قبل إلى أن جميع الترجمات المعروفة للكتاب — باستثناء الترجمة التي نحن بصدددها — قد ترجمت عن العربية بطريق مباشر ، أو غير مباشر . على حين أن الترجمة الآرامية قد ظلت مفردة فلم يترجم عنها . وذلك منذ أن نقلها عن البهلوية — كما ذكرنا — أحد رجال الدين المسيحيين ، واسمه « بود » ، والذي عاش حوالي سنة ٥٧٠ م .

وقد رأى بعض الدارسين بأن « بود » كان فارسياً خبيراً بالآرامية ، وليس آرامياً يعرف الفارسية ، فإنه من العسير بالنسبة لأرامى أن ينفذ إلى المؤلفات السرية في الأدب البهلوي .

ونود أن نختم هذه الفقرة بما قرره الدارسون من أن الأصل البهلوي — الذي هو مفقود الآن — قد انعكس في هذه الترجمة الآرامية بصورة أكثر كمالاً من الترجمة العربية .

وقد أجاب الدارسون عما يمكن أن يتبادر إلى الذهن من أن هذه الترجمة قد نقلت عن العربية مثل غيرها من الترجمات . بأن هنالك من الأدلة ما يؤيد بأنها لا يمكن أن تكون قد ترجمت عن العربية .

فالاسم « كاليلاج — Kalilag ، ودمناج — Dimnag ، لا يمكن أن يكونا قد جاءا من العربية « كليلية ودمنة » ، وقد يكون العكس هو الصحيح » (١) .

كذلك فإن هذه الترجمة تقدم لنا بعض الأسماء السنسكريتية في أمانة ، على حين أن هذه الأسماء لم تظهر في العربية ، ولا في أى ترجمة تفرعت منها . ومن ناحية أخرى فقد اشتملت هذه الترجمة المشار إليها على عدد من الكلمات البهلوية مما يؤيد ما ذكر من أنها قد ترجمت عنها .

وأخيراً نجد أن المترجم الآرامى قد قام بنسخ الأسماء على حين أن ابن المقفع قد قام بترجمتها ، ولو كان النص العربي أمام هذا المترجم لم يكن ثمة ما يدعوه إلى إعادة الكلمات إلى الفارسية (٢) .

(١) انظر ص ١٧٧ .

(٢) من الأمثلة التي قدمها Falkoner للدلالة على ذلك كلمتا : Simur ، Mahokhani والتي ترجمهما ابن المقفع : عين القمر ، العنقاء .

وبينما نجد أن ابن المقفع قد أغفل أجزاء عدة من الكتاب الأصلي ، نجد أن « بود » الآرامى كانت لديه كل الدوافع لأن ينقل ما وجد في متناوله بأمانة .

أما السبب في إغفال ابن المقفع هذه الأجزاء ، فهو أن ولاءه كان دائماً موضع شك .

فإنه من المؤكد أن ابن المقفع — طبقاً لآراء المؤرخين الذين كتبوا عنه — كان ذا قدرة أدبية فائقة ، وكان أيضاً مترجماً من الطراز العالى ، وإذاً فإنه من الصواب الزعم بأن ترجمته لكليلة ودمنة ليست ترجمة حرفية للأصل البهلوي ، ولكنه — كما قرر بعض الدارسين — قد أحسن فهم النص الذي كان يقوم بترجمته ، وأنه حين عمد إلى تبديل ، أو إغفال أجزاء بعينها ، فإنه قد أدى ذلك بإتقان تام .

وإذاً فما يمكن حمله أنه قد فعل ذلك حتى لا يثير شعور القراء المسلمين ، وحتى لا يساعد أيضاً على نمو الشكوك التي كانت تثار من حوله ، واتهامه بالزندقة ، خاصة إذا عرفنا أن بعض الأجزاء التي أغفل ترجمتها كانت تتصل بعقيدة تناسخ الأرواح .

الترجمة العربية

يقول أحد الدارسين ، بأنه إذا كانت البوذية قد أنشأت هذه القصص ، فإن الإسلام هو الذي قام بنقلها إلى أوروبا .

فقد نقلت الترجمة العربية إلى خمس لغات مختلفة على الأقل ، تفرعت بدورها إلى نحو ثمان وثلاثين لغة في ١١٢ ترجمة مختلفة .

أما هذه اللغات الخمس التي نقلت عن العربية مباشرة فهي : الآرامية المتأخرة ، واليونانية ، والفارسية ، والعبرية ، والأسبانية .

ويحدد الدارسون تاريخ هذه الترجمة الآرامية بأنه القرن العاشر أو القرن الحادى

عشر الميلادي ، وتعزى إلى قس مسيحي^(١) .

أما الترجمة اليونانية فإنها ترجع إلى حوالي سنة ١٠٨٠ م ، وقد قام بترجمتها سيمون بن سيث كما ذكرنا ، وهو طبيب يهودى عاش في بلاط البيزنطيين في القرن الحادى عشر^(٢) .

وقد انبثقت عنها ترجمة إيطالية نشرت لأول مرة في سنة ١٥٨٣ م^(٣) . كما ترجمت أيضاً إلى السلافية القديمة^(٤) .

٧

الترجمات الفارسية

الترجمات الفارسية متعددة ، جرت نثراً ونظماً فيما بين عامى (٩٤٠ تقريباً و ١٦٠٠ م) ، ومن بين هذه الترجمات ترجمة نصر الله (حوالي سنة ١١٢١ م) ، وترجمة حسين الواعظ الكاشفى المعروفة بأنوارى سهيلي^(٥) . وقد اعتمد نصر الله على الترجمة العربية ، وإن كان قد عالج ترجمته بشئ من الحرية لكن توافق عصره وبلاده ، وعلى ذلك فقد أخرج كتاباً بالأشهر للأحرى للمثقفين أكثر مما يلائم العامة .

أما « أنوارى سهيلي » فإنها قد ارتكزت على ترجمة نصر الله المذكورة ، وقد قام بها حسين الواعظ بعد ذلك بأكثر من ثلاثة قرون (في نهاية القرن الرابع عشر) .

(١) اكتشفت هذه الترجمة ، ونشرت بالإنجليزية في سنة ١٨٨٤ م ، نشرها (رايت W. Wright) عن مخطوطة بجامعة دبلن (T.C.D.) ، وقد اشتملت المخطوطة المذكورة ، بالإضافة إلى كلية ودسة ، على مجموعة أخرى من الخرافات بعنوان خرافات إيسوب ، وموضوعات أخرى .

(٢) نشر هذه الترجمة (ستارك ، S.G. Stark) في سنة ١٦٩٧ م عن مخطوطة هامبورج مع ترجمة لاتينية جديدة ، وقد ترجم نص ستارك إلى الألمانية في (١٧٧٨ - ١٧٨٠ : ليزج) .

(٣) أعيد طبعها في سنة ١٨٧٢ م .

(٤) قام بنشرها بلجاكوف - Th. J. Bulgakov (سانت بترسبورج سنة ١٨٧٧ م) .

(٥) طبعت هذه الترجمة في كلكتا لأول مرة في سنة ١٨٠٤ م ، ثم في سنة ١٨٢٤ م ، وهناك

أيضاً طبعة حجرية في بومباي سنة ١٨٢٨ م .

هنالك أيضاً ترجمة أبى الفضل المسماة « عيارى دانش »^(١) حوالي سنة ١٥٨٧ م ، ويمكن اعتبارها طبعة جديدة لأنوارى سهيلي .

هذا ، وقد ترجمت « أنوارى سهيلي » إلى التركية في منتصف القرن السادس عشر الميلادي ، في عهد السلطان سليمان ، وقد ترجمتها على شلي بعنوان : « همايون نامه »^(٢) .

٨

الترجمات العبرية

هنالك ترجمتان عبريتان كلتاهما قد نقلت عن العربية ، وإحدى هاتين الترجمتين وأقدمهما غير مؤكدة التاريخ أو المترجم ، وإن كان بعض الدارسين يقول إنها كانت حوالي سنة ١٢٢٥ . أو بتعبير آخر إنها لا يمكن أن تكون متأخرة عن هذا التاريخ ، وذلك بمقارنتها بالترجمة اللاتينية التى نقلت عنها والتي قام بها « جون أف كابوا - John of Capua » حوالي سنة ١٢٧٠ م^(٣) .

وقد أنتجت هذه الترجمة اللاتينية عديداً من الترجمات إلى اللغات المختلفة^(٤) .

أما الترجمة العبرية الثانية فقد قام بترجمتها يعقوب بن العازار ، وهو كاتب عاش في القرن الثالث عشر الميلادي ، ومؤلف قاموس في اللغة العبرية .

٩

الترجمات الأسبانية

وقد أشرنا إلى بعض هذه الترجمات ، ولكن هنالك أيضاً الترجمة الأسبانية التي نقلت عن العربية مباشرة في سنة ١٢٥١ م ، والتي اعتمدت عليها بصفة رئيسية الترجمة اللاتينية المتأخرة في سنة ١٣١٣ م .

(١) ترجمت إلى الأوردية ونشرت في سنة ١٨١٥ م في كلكتا .

(٢) قام جالان بترجمتها إلى الفرنسية في سنة ١٧٢٤ م ، وقد أتمها كاردون في سنة ١٧٧٨ م ،

كما ترجمت أيضاً إلى الأسبانية (١٦٥٤ - ١٦٥٨) م .

(٣) انظر : Falkoner, K. & D. ، وانظر أيضاً ترجمة توماس نورث (مقدمة J. Jacobs) .

(٤) التشيكية سنة ١٤٥٠ م ، والألمانية سنة ١٤٨٣ ، والأسبانية سنة ١٤٩٣ ، والإيطالية سنة ١٥٥٠ ، والفرنسية سنة ١٥٥٦ م ، ثم الإنجليزية سنة ١٥٧٠ م .

*

هذه الترجمات العديدة توقفنا على تطواف هذا الكتاب في الغرب . ويمكن أن نوجز الطرق التي سلكتها الترجمة العربية إلى الغرب في ثلاثة فروع رئيسية ، هي : الترجمة اليونانية (سيمون) ، والإسبانية القديمة التي نقلت عنها اللاتينية كما ذكرنا آنفاً ، ثم الترجمة العبرية التي أخذت عنها اللاتينية لمبكرة ، والتي أمدت سبع لغات مختلفة في عدد كثير من الترجمات . بالإضافة إلى الترجمات الفارسية والتركية التي أشرنا إليها .

ولم إلى جانب الانتشار العريض لهذه الحكايات ككل بواسطة الترجمة ، فإن كثيراً منها قد عبر إلى الآداب الشعبية بتحويل قليل أو كثير . وقد تتبع (بنى) في ترجمته للبانشاتترا (ليبرزج ١٨٥٩) ، تتبع كل حكاية من هذه الحكايات في طوافها العريض .

عوج بن عنق

بين الأساطير ، وقصص الخوارق

١

في طريقة الحديث العادية نستخدم تعبير الأساطير Myths وحكايات الخوارق Legends كما لو كانا متبادلين .

ولكن دارسي الحكايات الشعبية ، والمأثورات يفرقون بينهما ، فيقولون : إن الأسطورة قصة مخترعة ربما بغرض تفسير الأحداث الطبيعية غير العادية كالزلازل ، أو بغرض تفسير ما هو أقل خطراً من هذه الأحداث .

أو يكون غرضها هو تفسير بعض الظواهر الإنسانية كالأحلام ، والتي كانت شيئاً محيراً إلى حد بعيد بالنسبة للشعوب البدائية .

على حين أن حكاية الخوارق تعتبر « شكلاً تاريخياً » بمعنى أن لها أساساً من التاريخ اعتراه الخلط والغموض نتيجة للإضافات المتأخرة . فقد تجتمع في قصة الخوارق أشياء غريبة من أثر هذه الإضافات ، وقد تلتف حولها كثير من الأساطير والاختلاقات ، غير أننا نجد فيها — بصفة أساسية — نواة الحقيقة مهما اعتبرها من تشويه^(١) .

إن كلمة Legend تعني في الأصل شيئاً يُتلى في الصلوات الدينية ، أو في وقت الطعام ، وفي العادة كان ذلك الشيء هو حياة القديسين والشهداء ، ومن ثم فإنها قد أصبحت تستخدم في حكاية يفترض فيها أنها تعتمد على الحقيقة مع خليط من المواد المأثورة تروى عن شخص أو مكان أو حادثة^(٢) .

(١) Myth or Legend ? G.E. Daniel & others. London, 1956.

(٢) Standard Dictionary of Folklore ..

والأسطورة قصة تفسر مآثورات الناس حول العالم وما وراء الطبيعة ، الآلهة ، والأبطال ، والسمات الثقافية ، والمعتقدات الدينية وما إلى ذلك .

ولابد من وجود الأساس الدينى وراء الأسطورة بالنسبة للشخصية الرئيسية فيها ، أو يكون « الممثلون » فيها آلهة .

فحيثما لا يقع مثل هذا التبادل في العلاقة ، أو حيثما لا يظهر الآلهة ، أو أنصاف الآلهة ، فن الأنسب تصنيف هذه القصص كحكايات شعبية .

ومهما يكن من أمر فإن الحد الفاصل بين الأسطورة ، وحكاية الخوارق مستغاق في الغالب .

إن صدق الأسطورة يرتكز على إيمان سامعيها بالآلهة الذين هم أشخاصا . وهدفها هو التفسير أو الشرح ، على حين أن « قصص الخوارق » هي مرويات ، أو قصص قيلت ببساطة كحكايات لأشياء جرى الاعتقاد بأنها قد حدثت فعلا ، كطوفان ، أو هجرة ، أو غزو ، أو بناء جسر أو مدينة .

ومع أنها تدور — في الغالب — حول شخصيات أو حوادث تاريخية ، فإن قصة الخوارق نفسها قد تكون مغلوطة أو لا أساس لها ، أو تكون قد رويت عن أشخاص آخرين في أماكن أو أقطار بعيدة^(١) .

*

هذه المقدمة الموجزة لا نشك في أنها ستساعدنا في تناول هذه القصة التي نحن بصدد ما ، وهي قصة « عوج بن عنتق » التي تردت في التراث الشعبي الشفوي ، كما تردت في كتابات المؤرخين والمفسرين في التراث العربي المدون .

وارتبطت بقصة الطوفان ، كما ارتبطت بخروج بني إسرائيل من مصر ، ودخولهم إلى أرض كنعان .

وهذا هو موجز القصة :

موجز القصة

يذكر ابن جرير الطبري (٣١٠ هـ) في تاريخه عن الأمم والملوك ، عند حديثه عن الطوفان أنه : لم يبق شيء من الخلائق إلا نوح ومن معه في الفلك ، والا « عوج ابن عنتق » فيما يزعم أهل الكتاب .

ويقول ابن الأثير الجزري (٦٣٠ هـ) في كتابه « الكامل » في تعقيبهِ على قصة نوح والطوفان : « وعلا الماء على رؤوس الجبال فكان على أعلى جبل في الأرض خمسة عشر ذراعاً ، فهلك ما على وجه الأرض من حيوان ونبات ، فلم يبق إلا نوح ومن معه والا « عوج بن عنتق » فيما زعم أهل التوراة » .

ثم يعاود « ابن الأثير » الحديث عن « عوج بن عنتق » عندما يعرض لقصة موسى ، وقصة بني إسرائيل في التيه ، فيقول : « . . . ثم إن الله تعالى أمر موسى عليه السلام أن يسيّر بني إسرائيل إلى « أريحا » بلاد الجبارين . . . فساروا حتى كانوا قريباً منهم ، فبعث موسى اثني عشر نقيباً من سائر أسباط بني إسرائيل ، فساروا ليأتوا بخبر الجبارين . فلقيهم رجل من الجبارين يقال له « عوج بن عناق » . فأخذ الاثنى عشر فحملهم وانطلق إلى امرأته ، فقال : انظري إلى هؤلاء القوم الذين يزعمون أنهم يريدون أن يقاتلونا ، وأراد أن يطأهم برجله ففتمته امرأته وقالت : أطلقهم ليرجعوا ويخبروا قومهم بما رأوا ، ففعل ذلك » .

وحديث سير بني إسرائيل إلى « أريحا » الذي نقلناه عن « ابن الأثير » لا يختلف كثيراً عما ذكره « ابن جرير الطبري » الذي يقول : إن « عوج »^(١) أخذ الاثنى عشر فجعلهم في حجزته وعلى رأسه حملة حطب — ثم يأخذهم بعد ذلك إلى امرأته ويطرحهم بين يديها ثم يقول : ألا أطعهم برجلي : فتقول امرأته لا ، بل خل عنهم حتى يخبروا قومهم بما رأوا .

(١) نلاحظ في حديث « الطبري » عن الطوفان أنه قد ذكر اسم « عوج » ، ونلاحظ أيضاً أن « ابن الأثير » قد ذكره أولاً : عوج بن عنتق ، ثم هو يذكره في قصة موسى « عوج بن عناق » . ولم يشر أحد منهما إلى سبب هذا الاختلاف ، وسنعود لمناقشة الاسم .

وبقية القصة كما ذكرها الطبري وابن الأثير هي أن بنى إسرائيل لما سمعوا خبر الجبارين امتنعوا عن المسير إليهم ، فدعا عليهم « موسى » فدخلوا في التيه .

أما نهاية القصة فهي أن موسى « التقى هو و » عوج بن عناق « فوثب موسى عشرة أذرع ، وكانت عصاه عشرة أذرع ، وكان طوله عشرة أذرع فأصاب كعب « عوج » فقتله ، ثم يعقب ابن الأثير فيقول إنه قد قيل إن « عوج » قد عاش ثلاثة آلاف سنة .

*

زيادات

أما الإضافات التي اعترت هذه القصة ، فهي تفصيلات تفسيرية لهيئة « عوج » وصفاته الجسدية الخارقة ، وكيفية موته .

وقد سمعت هذه التفصيلات التي كانت تتردد على أسماعنا — ونحن أطفال — من التراث الشعبي الشفوي في الصعيد .

غير أن اسمه كما كان يروى هو « عون بن عنق » . ولقد تعودنا أن نجد كلمة « العون » في مفردات اللغة الشعبية إذ أصبحت « صفة » تقال للطويل المفرط في الطول في غير معرض الثناء .

هذه التفصيلات بما فيها من مبالغة مفرطة نجدها عند اثنين من المفسرين هما : « الطبرسي » ٥٤٨ هـ ، وقد أورد قصة « عوج بن عنق » منسوبة إلى ابن عباس^(١) وكذلك « القرطبي » (٦٧١ هـ)^(٢) .

ونجدها كذلك عند محمد بن زكريا القزويني (٦٨٢ هـ) في كتابه « عجائب المخلوقات » .

(١) أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي : مجمع البيان ج ٣ ، ج ٥ ، تفسير سورتي المائدة ، بيروت . ط مطبعة العرفان صيدا ١٩٣٥ م .
(٢) الجامع لأحكام القرآن ؛ تفسير سورة المائدة (٦/٢٢) ط دار الكتب ١٩٣٨ م .

ويحدثنا القرطبي عن خروج بنى إسرائيل لقتال أهل « أريحا » ويقول : إن النقباء الذين ذهبوا يتجسسون الأخبار ، رأوا سكان « أريحا » الجبارين من العمالة وهم ذوو أجسام هائلة ، حتى قيل إن بعضهم رأى هؤلاء النقباء فأخذهم في كفه مع فاكهة كان قد حملها من بستانه ، وجاء بهم إلى الملك فزهرهم بين يديه ، وقال : إن هؤلاء يريدون قتالنا فقال لهم الملك : ارجعوا إلى صاحبكم فأخبروه خبرنا . . . وقيل : إنهم لما رجعوا أخذوا من عنب الأرض عنقوداً ، فقيل : حملة رجل واحد ، وقيل : حملة النقباء الاثنا عشر .

قلت : وهذا أشبه ، فإنه يقال إنهم لما وصلوا إلى الجبارين وجدوهم يدخل في كم أحدهم رجلان منهم ، ولا يحمل عنقود أحدهم إلا خمسة منهم في خشبة ، ويدخل في شطر الرمانة إذا نزع حبه خمسة أنفس أو أربعة .

ويحاول القرطبي التوفيق بين هاتين الروايتين ، فيرى أنه لا تعارض بينهما ؛ لأن الجبار الذي أخذهم في كفه — ويقال في حجره — هو عوج بن عناق ، وكان أطولهم قامة ، وأعظمهم خلقاً . . . وكان طول سائرهم « ستة أذرع ونصف » في قول مقاتل ، وقال الكلبي : كان طول كل رجل منهم ثمانين ذراعاً ، والله أعلم .

ثم يتحدث القرطبي بعد ذلك ، فيقول : كان هؤلاء من بقايا عاد ، وقيل : هم من ولد عيصو بن إسحق ، وكانوا من الروم ، وكان معهم « عوج الأعنق » ، وكان طوله « ثلاثة آلاف ذراع وثلاثمائة وثلاثين ذراعاً » ، قاله ابن عمر ، وكان يخنجن السحاب أي يجذبه بمحجنه ، ويشرب منه ، ويتناول الحوت من قاع البحر فيشويه بعين الشمس يرفعه إليها ثم يأكله ، وحضر طوفان نوح عليه السلام ولم يجاوز ركبتيه . وكان عمره ثلاثة آلاف وسبعمائة سنة .

ثم يذكر في نهاية قصته بأن موسى قد صرعه فمات ، « ووقع على نيل مصر فجسهم سنة^(١) » ، ذكر هذا المعنى باختلاف ألفاظ محمد بن إسحق ، والطبري ، ومكي ، وغيرهم .

أما « القزويني » صاحب كتاب « عجائب المخلوقات » وغرائب الموجودات

(١) أي صار لهم جسراً يعبرون عليه .

فقد كان رحالة كثير التطواف ، « وقد طاف في صباه بإيران والعراق والشام . وقد جمع في كتابه هذا « ما عرف ، وما سمع من خصائص البلاد والعباد » ، ولكنه ضم الغث والسمين من المعلومات دون نقد أو بحث^(١) .

فهو إذن لم يقتصر على ما كان بين يديه من كتب ، وإنما كان يضيف ما يسمع ، وقد كان من نتيجة ذلك أن كتابه هذا قد تناوله المعجبون بالنقد اللاذع ككتاب في الفلك والجغرافيا الطبيعية^(٢) .

يذكر القزويني قصة « عوج بن عناق » تحت عنوان : « خاتمة في حيوانات غريبة الصور والأشكال » . فيقول :

ومنها : « عوج بن عناق » : قال عبد الله بن عمر رضى الله عنهما ، كان طول عوج بن عناق « ثلاثة وعشرين ألف ذراع وثلاثمائة وثلاثين ذراعاً بذراع الملك ، وعمر ثلاثة آلاف وسبعمائة سنة ، وكان ممن ولد في دار آدم ، وكانت أمه من بنات آدم ، وكان عوج أدرك زمان نوح (عم) ، وسأل نوحاً أن يحمله في السفينة فطرده ، وقال له يا عدو الله من يحملك ؟

وكان ماء الطوفان يصل إلى وسطه ، وكان جباراً في خلقته مفسداً في أفعاله . وإذا غضب على أهل بلد بال عليهم فيغرقون في بوله . ولما نزل نبي الله موسى « عم » وبنو إسرائيل في أرض الكنعانيين لمحاربة الجبابرة ، وملكهم بالق بن سافون^(٣) أرسله إلى بني إسرائيل : فنظر في مقدار عسكر بني إسرائيل فكان فرسخاً^(٤) في عرض فرسخ ، فانطلق عوج إلى جبل من الجبال فقطع منه صخرة على مقدار عسكر موسى ، ثم حملها على رأسه ، وأقبل نحوهم ليلقيها عليهم ، ويقتلهم جميعاً ، فسلط الله على تلك الصخرة وهي على رأسه « الهدهد » وسائر الطيور ، فجعلت تنقر تلك الصخرة حتى ثقت .

وذكر الكسائي أن الله تعالى أراد إظهار قدرته لبني إسرائيل ، فأرسل هدهدة

(١) مصنف الشهابي : الجغرافيين العرب - أقرأ ٢٣٠ (فبراير ١٩٦٢) .
(٢) يمكن أن ننظر إلى هذا الكتاب من وجهة نظر أخرى كصدر غنى يفيد دارسي المأثورات الشعبية .
(٣) يلاق بن صفور ملك مؤاب « يشوع » ٩/٣٤ - والمؤابيون أحد البطون العبرية .
(٤) الفرسخ ٣ أميال أو ١٨٠٠٠ قدم - المعجم الوسيط .

وفي منقارها حجر من السماء فضربته على الصخرة التي حملها ضربة واحدة فانخرقت الصخرة ونزلت في عنق « عوج » كهينة الطوق ، ثم أوحى الله تعالى إلى موسى بذلك فخرج إليه بعصاه . ويحتم القزويني القصة بأن موسى قد ضربه بعصاه ، فلم يلبث إلا كعبه فانصرع قتيلاً إلى الأرض ، فكانت فيخذه ساقه زماناً طويلاً قنطرة على النيل .

٤

أسطورة أم قصة خوارق ؟

بعد هذا العرض الموجز لآراء بعض المؤرخين الذين ارتضوا هذه القصة على نحو ما ، هل نتقبل هذه القصة كأسطورة ، أو كقصة تروى بعض الأحداث التاريخية ؟ هل هي قصة مخترة ، أو أنها تعتمد على أساس من الحقيقة ؟ والصعوبة تجيء من أنه ليس من اليسر دائماً فصل الأسطورة عن قصة الجواذب الخارقة ، ذلك أن « قصة الخوارق » قد تتضمن عناصر انتقلت إليها من إحدى الأساطير ، أو من حكاية الجنيات ، وقد تتداخل « قصة الخوارق » مع الأسطورة لأنها قد تكون مثل الأسطورة تعليلية^(١) .

والدارسون يرون أن « قصة الخوارق » هي تاريخ للنوع الإنساني ، وأنها تختلف عن قصة الجنيات في كونها مرتبطة بشخص حقيقي ، أو مكان ، أو ظاهرة اجتماعية أو دينية .

وقد يكون غرضها التعليل كما ذكرنا ، وقد تكون غايتها أن تشرح منشأ بعض النظم ، أو اسم مكان ، أو عرفاً « عادة اجتماعية » ، أو تشرح سبب تأدية شعيرة دينية معينة .

والتمييز للأسطورة وقصص الخوارق ليس مانعاً . وإذن فن الضروري أن تتداخل أو تلتقي الأسطورة وقصة الخوارق .

غير أنه يكون كافياً حصر استخدام « الأسطورة » في قصص منسرة للظواهر

الطبيعية العظيمة ، أو الظواهر الأخلاقية ، وتلك هي ما تسمى بالأساطير الكونية^(١) .
ومن جهة أخرى فإن « قصص الخوارق » تنتمي إلى طائفة غير محددة من
القصص الذي ارتكز على حقيقة .

إن لها جذورها في بعض الشخصيات الواقعية ، أو الأمكنة ، أو بعض المنظمات
أو الطقوس ، والتي استهوت الخيال الشعبي .
وبالنسبة لاستهواها الشديد للخيال ؛ فإنه من الممكن أن تجتذب إلى نفوذها
الخاص إضافات من مدخرات الأسطورة ، أو من حكاية الجنيات .

والآن ينبغي أن نعرض للسؤال الذي أجملناه ، وهو : هل هذه القصة أسطورة؟
أو أنها قصة تعتمد على أساس حقيقي استهوى الخيال الشعبي فأضاف إليه جانباً من
رصيد الأساطير الشعبية ؟

لكن قبل كل ذلك ينبغي لنا أن نذكر أولاً آراء طائفة أخرى من المؤرخين
القديسين ومن المفسرين فيما يتعلق بالجانب الأول من هذا السؤال ، وهو أنها أسطورة
مختلعة .

*

يحدثنا الزمخشري (٥٣٨ هـ) في « تفسيره »^(٢) عن النقباء الذين بعث بهم
موسى ، فيقول إنهم رأوا أجراماً عظيمة وقوة شوكة فهابوا ورجعوا ، وحدهوا قومهم .
ويفسر « الجبار » بأنه العاني الذي يجبر الناس على ما يريد . ولا نجد عنده
ذكراً « لعوج » في هذا الموضوع (سورة المائدة) ، ولا في الحديث عن الطوفان
(سورة هود) .

كذلك ينحو نحوه الخازن (٧٤١ هـ) ، في تفسيره^(٣) .

أما أبو الفدا^(٤) (٧٣٢) الذي ينقل كثيراً عن ابن « الأثير » فإنه يروي عنه في قصة

(١) المرجع السابق .

(٢) الكشف عن حقائق غوامض التنزيل ... (ط الشرفية ١٣٠٧ هـ) .

(٣) علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي : « لباب التأويل في معاني التنزيل ط الميمنية

١٣١٧ هـ » .

(٤) عماد الدين إسماعيل أبو الفدا : كتاب المختصر في أخبار البشر ج ١ ص ٦ ، ١٠ ، ١١ ط .

المطبعة الحسينية بمصر .

الطوفان - في حديثه عن أولاد نوح - بأن « سام » قد ولد له عدة أولاد منهم :
عمليق الذي هو أبو العماليق ، ومنهم كانت الجبابرة بالشام والفرعنة بمصر .
ويقول إن عمالقة الشام هم الذين قاتلهم موسى ثم يوشع من بعده فأفناهم^(١) .
ويقول في موضع آخر : « ذكر يوشع^(٢) » :

بعد موت موسى ارتحل يوشع ببني إسرائيل ، وأتى بهم إلى نهر الشريعة (نهر
الأردن) ، وفي عاشر نيسان من السنة التي توفي فيها موسى عبر بهم يوشع ، وذهب
إلى (ريمحا) وحاصرها . . ودخل بنو إسرائيل « ريمحا » بالسيف وقتلوا أهلها . ثم
لا نجد ذكراً « لعوج » على الإطلاق .

أما ابن كثير (٧٧٤ هـ) صاحب البداية والنهاية^(٣) . فيذكر في قصة الطوفان
أن أولاد نوح هم حام ، وسام ، ويافث ، ويام ، وتسميه أهل الكتب « كنعان » ،
وهو الذي غرق .

ثم يعقب على قصة الطوفان بقوله : إن الله لم يبق من الكافرين دياراً ، ثم
يتساءل : كيف يزعم بعض المفسرين أن عوج بن عنق ، ويقال : « ابن عناق » ،
كان موجوداً من قبل نوح إلى زمان موسى . . وأنه كان يأخذ من طول السحك من
قرار البحار ، ويشويه في عين الشمس . . ويذكرون أنه كان طوله « ثلاثة آلاف
ذراع وثلاثمائة ذراع وثلاث » إلى غير ذلك من الهذيان التي لولا أنها مسطرة في كثير
من كتب التفسير وغيرها من التواريخ وأيام الناس لما تعرضنا لحكايتها لسقاطتها
وركابها ، ثم إنها مخالفة للمعقول والمنقول ، ثم يستطرد في ذكر الأدلة ، ويخلص
من ذلك إلى قوله :

« وما أظن أن هذا الخبر عن « عوج بن عناق » إلا اختلاقاً من بعض زنادقهم
وفجارهم ، وهو يقصد بذلك بعض أهل الكتاب الذين بدلوا كتب الله المنزلة وحرّفوها .
وهو عندما يعرض لقصة موسى ، وللجبارين^(٤) يفسر الجبارين بقوله : أي

(١) ص ٩٨ .

(٢) ص ٢١ .

(٣) ص ١١٢ - ص ١١٧ - ج ١ : الطبعة الأولى - مطبعة السعادة سنة ١٩٣٢ .

(٤) ص ٢٣٧ - ٢٣٨ .

عتاة كفره متمردين . ثم يعقب على ذلك بقوله : « وقد ذكر كثير من المفسرين ههنا آثاراً فيها مجازفات كثيرة باطلة - يدل العقل والنقل على خلافها - من أنهم كانوا أشكالا هائلة ضخاماً جداً . ويذكر بعض الروايات التي رددتها الكتب ، ثم يرفضها . ويعرض لما قيل عن طول « عوج بن عنق » . ويقول : هكذا ذكره البغوي وغيره ، وليس بصحيح . ويستدل على ذلك بأن الله قد خلق آدم طوله ستون ذراعاً ، ثم لم يزل الخلق ينقصون حتى الآن » .

أما الجزئية الخاصة بالصخرة التي اقتلعها عوج ، ليلقيها على جيش موسى ، والطائر الذي نقر هذه الصخرة فصارت طوقاً في عنقه إلى آخر القصة فيقول : إن ذلك يروى عن « عوف البكالي » نقله عن ابن جرير عن ابن عباس . ثم يشكك في نسبة هذه الرواية إلى ابن عباس ، ويقول : إنها من وضع جهال بني إسرائيل .

هنالك أيضاً الألوسي (١٢٧٠ هـ) في تفسيره (١) . حين يعرض للقصة في حديثه عن الطوفان - فيقول : وزعم بعضهم أنه لم ينج أحد من الكفار سوى « عوج ابن عوق » . وكان الماء يصل إلى حيزته . وسبب نجاته أن نوحاً عليه السلام احتاج إلى خشب ساج فلم يمكنه نقله فحمله « عوج » من الشام إليه ، فنجاه الله تعالى من الغرق لذلك . ثم يذكر ما قيل من أنه قد عاش إلى زمن موسى ، ويعقب على ذلك بقوله : إنه خرافة ، وأنه لم ينج أحد من الكفار أصلاً .

وفي تفسيره للجبارين (٢) يفسرها بمعنى شدة البطش ، ثم يذكر قليلاً من الأخبار بتحفظ شديد ، ويعقب على المبالغات بأنها عنده كأخبار « عوج بن عنق » حديث خرافة .

(١) شهاب الدين السيد محمود الألوسي : روح المعاني : المطبعة النيرية . (سورة هود / ٣٨ -

مصادر القصة

رأينا فيما تقدم من عرض وجهتي النظر في هذه القصة والآراء المختلفة للمؤرخين والمفسرين أنها تشير بصورة مبهمـة حيناً ومحددة حيناً إلى روايتها الأولين .

فالمؤرخون يرددون أسماء مختلفة مثل ابن عباس ، وابن عمر ، وابن إسحق ، وابن جرير الطبري ، ومقاتل (١) ، وغيرهم .

وابن جرير الطبري ، وبعض من روى عنه يشيرون أحياناً إلى أهل « التوراة » .

وقد رأينا أن ابن كثير الذي يرفض القصة يحدد مصدرها الأصلي بأنه « أهل الكتاب » ، ويشكك في رواية الطبري عن ابن عباس .

والقرطبي ينسب جانباً من القصة إلى ابن عمر ، وينسب جانباً آخر إلى محمد بن إسحق ، والطبري .

والجانب الذي يرويه القرطبي عن ابن عمر ، وهو طول « عوج » الأسطوري يرويه القزويني منسوباً إلى ابن عمر أيضاً بصورة مختلفة .

ومن الممكن التشكيك في نسبة هذه « الجزئية » إلى ابن عمر ، كما فعل ابن كثير في نسبة القصة كلها لابن عباس .

فابن عباس ، وابن عمر من الأسماء العظيمة التي نسبت إليها أشياء كثيرة رغبة في إسباغ روح الثقة عليها ، ونيل المصادقة .

ولقد أشار كثير من الدارسين إلى ما كان يقوم به بعض المفسرين من إضافة الأخبار والأساطير إلى التفسير ، « بعضها منقول عن أسلموا من النصارى واليهود ، وبعضها من تزيدهم واختراع خيالهم ؛ فقد كانت لليهود والنصارى أخبار ، وأقاصيص

(١) مقاتل بن سليمان بن بشر (١٥٠ هـ) .

متصلة بشروح التوراة ، وقد أسلم بعضهم ، وسمع منهم بعض المسلمين ، وأضافوا ما سمعوه إلى تفسيرهم مثل مقاتل ابن سليمان . . الذي كان يستمد في تفسيره القرآن الكريم أخبار اليهود والنصارى ، وكذلك فعل ابن إسحق^(١) ، وكان يسميهم أهل العلم الأول^(٢) .

والمبالغات التي نجدها مصدرها اليهود ، وغيرهم من الداخلين في الإسلام الذين كانوا يفتون — في تفسير ما غمض على المسلمين — بما تعودوه في كتبهم من المبالغة في ضخامة الأجسام ، وطول الأعمار .

والمبالغات المروية عن « عاد إرم » ، رواها كعب الأحبار ، وعبد الله بن سلام اليهوديان ، وهب بن منبه المجوسى وغيرهم^(٣) .

وإذا كان الشيء بالشئ يذكر ، فإننا نلاحظ في قصة « عوج بن عنق » مشابهة قليلة ، قد تكون هذه المشابهة القليلة صدى أسطورياً لقصة « عاد بن عوص » ، الذي يقول عنه المسعودى : إنه كان رجلاً جباًراً عظيماً الخلق ، وهو عاد بن عوص ابن إرم بن سام بن نوح^(٤) . ويذكر أنه عاش ألف سنة ومائتي سنة^(٥) .

إننا نجد بعضاً من التشابه بين الشخصيتين في الاسم « عاد بن عوص » وعاج ابن عوق^(٦) في إحدى الروايات ، وكذلك فإن المؤرخين يردون نسب العمالقـة — ومنهم عوج — إلى عاد .

ولكننا مع ذلك لا نستطيع أن نقول — كما سنرى فيما بعد — إنهما قصة واحدة ، فقد تكون هذه المشابهة نتيجة للمبالغات المألوفة في تصور الشخصيات الدينية ، أو التاريخية القديمة .

(١) هو محمد بن إسحق صاحب المغازي (١٥٢ هـ) . وانظر الوافي بالوفيات . للصفدى ١٨٨/٢ -

(٢) د . أحمد الحوق : ابن جرير الطبرى — أعلام العرب « القاهرة » ١٩٦٣ ص ١٠١ .

(٣) جورجى زيدان : العرب قبل الإسلام ص ١٨ — ط . دار الهلال . القاهرة .

(٤) مبروك نافع : تاريخ العرب .

ابن جرير الطبرى ومصادره

ابن جرير الطبرى هو أقدم الذين تناولوا هذه القصة ممن ذكرنا من المؤرخين والمفسرين ، فقد عاش الطبرى في القرن الثالث الهجرى ، وتوفى في بدايات القرن الرابع (٣١٠ هـ) .

هذا ، ونجد أن اثنين — على الأقل — ممن ذكرنا من المؤرخين قد اعتمدوا عليه فيما كتبه ، ونعنى بهما ابن الأثير (٦٣٠ هـ) ، وأبو الفدا (٧٣٢ هـ) .

فما هى أهم مصادر الطبرى ؟

لقد طاف ابن جرير الطبرى بكثير من البلاد العربية ، وبقي في مصر زمناً في أوائل عهد أحمد بن طولون ، وقد أفاد في التاريخ مما كتب في مصر من أهلها ، ومن الوافدين عليها .

فمن الوافدين على مصر محمد بن إسحق ، صاحب السيرة ، وقد نقل ابن جرير عنه كثيراً في كتابه « تاريخ الأمم والملوك »^(١) .

وفينا يختص بتاريخ الرسل والأنبياء ، فإن أهم مصادر ابن جرير هو سيرة ابن إسحق ، وكتاب المبتدأ لوهب بن منبه^(٢) .

أما فيما يختص بالتفسير ، فيقال إن ابن جرير قد اعتمد كثيراً — فيما نسبته إلى ابن عباس — على « رسالة التفسير » التي رواها على بن طلحة الهاشمى^(٣) .

وكان منهج ابن جرير هو الاعتماد على الرواية . . وكانت حجته في ذلك أنه كان يؤدى ما بلغه ، أو على حده تعبيره : « على نحو ما أدى إلينا »^(٤) .

(١) د . أحمد الحوق : ابن جرير الطبرى .

(٢) وهب بن منبه (توفى حوالى سنة ٧٢٨ م) يهودى يبنى من أصل فارسي لعنه اعتنق الإسلام وقد تعرضت أخباره للنقد الشديد ، وكان مرجعاً في المعلومات الخاطئة فيما يتعلق بتاريخ بلاد العرب الجنوبية قبل الإسلام وغيرها من البلاد الأجنبية . . وكان هو وكعب الأحبار (٦٥٢ أو ٦٥٤ م) ، وغيرهما ممن اعتنق الإسلام من اليهود هم الذين جعلوا العدد للكثير من قصص التلمود يسلك سبيله في الحديث الإسلامى ، ويصبح في عداد العلم العربى التاريخى .

(٣) فيليب حقى : تاريخ العرب : ترجمة مبروك نافع ص ٣٠٥ الطبعة الثانية — القاهرة ١٩٤٩ .

(٤) د . الحوق : ابن جرير الطبرى .

(٥) المرجع السابق .

عوج والطوفان

تبين لنا أن قصة « عوج » قد ارتبطت بشيئين : قصة الطوفان ، وخروج بني إسرائيل إلى أرض كنعان .

وقد رأينا أن الذين ذكروا القصة ، وتناولوها بالتفصيل في الموضع الثاني ، قد اكتفوا بالإشارة الوجيزة في حديثهم عن الطوفان .

فقد أشار ابن جرير - مثلاً - إلى ذلك باقتضاب ، وبصورة غير مؤكدة ، فقال إنه لم يبق شيء من الخلائق إلا نوح ومن معه في الفلك ، والاعوج بن عتق « فيما يزعم أهل الكتاب » .

وقد نحا نحوه ابن الأثير ، واستخدم التعبير نفسه فقال : « فيما زعم أهل التوراة » .

ومثل ذلك نجده عند القرطبي ، الذي قال في نهاية حديثه إن عوج قد حضر طوفان نوح ، وكذلك القزويني الذي قال إنه أدرك زمان نوح .

وقد رأينا أيضاً أن الزمخشري ، والخازن ، وأبو الفدا لم يذكروا « عوج » على الإطلاق .

وأما ابن كثير ، والألوسي ، فقد رفضا - كما بينا - ما يزعمه بعض المفسرين من أن « عوج » كان موجوداً من قبل « نوح » إلى زمان « موسى » .

فإذا ما راجعنا « سفر التكوين » حيث قصة الطوفان لا نجد ذكراً « لعوج » .

وإذن فمن الصواب القول بأن هذه الإشارات العابرة لمحاولة ربط قصة « عوج » بقصة الطوفان لا تعدو أن تكون تكملة لجوانب صورة المبالغة بالنسبة لطول قصة « عوج » الأسطورية ، وقدراته الخرافية ، وهي أشياء تقتضى المبالغة في طول العمر . وقد رأينا في حديثنا عن قصة « عاد » بعض دوافع مثل هذه المبالغة ، والتي تقتضيها

إثارة الاهتمام في الخيال الشعبي ، وخاصة عندما يتصل الأمر بالقصص الديني ، وقد نما كثير من هذا القصص حول قصة الطوفان وغيرها من موضوعات « العهد القديم » .

« عوج » في قصة موسى

أيسر الأمور بعد الذي قدمناه أن نصنع صنيع بعض المفسرين الذين رفضوا القصة ، وندرجها في باب الأساطير المختلة .

غير أن الأمر ليس بهذا اليسر ، فقومات هذه القصة ، « كحكاية خوارق » ما تزال موجودة ؛ فهي تحكى قصة شخص ليس فيا قدمناه ما ينفي وجوده كشخصية تاريخية ، التفت حوطا لإضافات أسطورية من التراث الشعبي .

ولابد إذن من أن نطرح هذا السؤال عندما نتناول هذا النوع من القصص . هذا السؤال هو : ماذا تريد أن تقدم لنا هذه القصة ببساطة ؟ أو بتعبير آخر ما هو هدف هذه القصة ؟

ونحن نعرف أن الدارسين يقولون إن هذا الشكل من الحكايات يقصد لأن يكون رواية لبعض الأحداث غير العادية التي يعتد بأنها قد وقعت فعلاً .

ويقولون أيضاً إنه من الممكن أن تروى قصة خارقة عن بعض الأشياء التي حدثت في الأزمنة القديمة في مكان بعينه ، أو ارتبطت بهذا المكان ، أو قيلت باعتقاد مماثل عن أماكن أخرى .

وقد عمدنا هذا النوع من القصص بما توارثته الأجيال كذكريات - غالباً ما تكون خيالية ، بل وحتى غير معقولة - عن بعض الشخصيات التاريخية .

ومن مقومات « قصص الخوارق » أنها دائمة بسيطة في بنائها ، ولا تحتوى في العادة على أكثر من « جزئية » قصصية واحدة .

ولقد أشرنا من قبل إلى أن هذا النوع من القصص لا ينفي وجود « نواة » الحقيقة فيها برغم ما يلتفت حولها من إضافات أسطورية ، وما يدركها من تحريف . ولا بد أن نضع نصب أعيننا ما قاله الدارسون من أنه يكاد يكون متفقاً عليه - بصفة عامة - بأنه يجب تناول قصة الخوارق بحسب ما تقتضيه ، وليس كلغز يوارى بعض المعاني الخفية ^(١) .

فإن ما نسميه - الآن - قصة من قصص الخوارق ، كان يعنى بالنسبة لهؤلاء الذين رَووا القصة جزءاً من أحداث التاريخ القديم .

لقد قلنا إن مقومات هذه القصة كقصص تروى بعض الأحداث التاريخية - على نحو ما - لا تزال راجحة على الاعتبارات الأخرى مثل الأسطورة ، فقومات الأسطورة غير موجودة في حالة ما إذاً نحننا بجانب الإضافات الأسطورية . فبطل القصة كما نرى ليس إلهاً ، ولا نصف إله ، كذلك لا تحاول القصة أن تعلق نشأة شيء من الأشياء .

كذلك ليس فيها مقومات « حكاية البطل » . ولا الملمحة النثرية Saga ، ولا حكاية الجنيات ، ولا الحكاية الشعبية العادية التي تقال للتسرية ..

« فعوج » ليس بطلاً شعبياً ، ولا يستخدم قوى خارقة . إن كل ما نجده فيه أنه إنسان ، مفرط في طوله ، وأنه يُقدم لنا من وجهة نظر أخرى في صورة منكورة ، مفسداً قبيح الأفعال يأتي بأفعال مستهجنة كما يقول القزويني ، وأنه مات من نقرات هدهدة تحت ثقل الصخرة التي اقتلعها بيده .

إننا إذا استطعنا أن نجرد هذه الشخصيات من المبالغات التي التفت حولها ، فإننا لن نجد فيها شيئاً غير عادي كقصة من تلك القصص الكثيرة التي نشأت حول التوراة ، ولكن الصعوبة كما يقول الدارسون هي أن نعرف في مثل هذا المقام ، متى ينتهي التاريخ ، ويبدأ الاختلاق .

فقد تكون إحدى القصص الكاملة الاختلاق متصلة ببعض الأسماء الشائعة المألوفة .

وقد يكون ذلك صحيحاً بالنسبة « لعوج » .

والذي بين أيدينا أن « موسى » قد خرج بقومه إلى الأرض المقدسة ، وبعث بالنباء ليأتوه بنجر الجبارين ، وأنهم فزعوا حين رأوهم ، وكان ذلك سبباً في امتناع بني إسرائيل عن مقاتلتهم .

وقد ذهب المفسرون كل مذهب في تفسير المقصود بوصف الجبارين ، وأدى تصور حالة الخوف بالإضافة إلى ما جاء في « العهد القديم » من صفات ، أدى كل ذلك إلى محاولة تجسيد شخصية هؤلاء القوم ، و « عوج » بصفة خاصة ، وإسباغ الصفات الخارقة عليه .

الأمر الثاني أن بعض المؤرخين استعانوا باللغة في تصور مفهوم الجبارين ، أو العمالقة ، فالقرطبي مثلاً يقول إن « النقباء » رأوا سكان « أريحا » من العمالقة ، وهم ذوو أجسام هائلة . ويفسر كلمة « جبارين » بقوله : أى عظام الأجسام طويلاً ، يقال نخلة جبارة أى طويلة .

وإين منظور ، صاحب لسان العرب يقول : العمالق ، الطويل ، والعمالقة من عاد ، وهم بنو عملاق ، قال الأزهرى : عملاق أبو العمالقة ، وهم الجبابرة الذين كانوا بالشام على عهد موسى ^(١) .

هذا بينما نجد أن الزمخشري ، والحازن ، بل والقرطبي أيضاً يذكرون في تفسير الجبارين ، أن الجبار من الآدميين معناه : العاني ، وهو الذي يجبر الناس على ما يريد .

ويفسر الألوسي جبارين بمعنى شديدي البطش .

أما « أبو الفدا » الذي أوردنا ما قاله عن الجبابرة ، فإنه يرد نسبهم إلى عملاق ابن سام بن نوح ، ويقول إنهم قد نزلوا بصنعاء من اليمن ، ثم تحولوا إلى الحرم وأهلكوا من قاتلهم من الأمم . ويضيف بأن منهم جماعة بالشام هم الذين قاتلهم موسى ، ثم يوشع من بعده فأفناهم .

(١) يقول جورجى زيدان في كتابه « العرب قبل الإسلام » : إن العمالقة هم الهكسوس الذين فتحوا مصر باسم الشاسو (البو أو الرعاة) ، وإن لفظ هيكسوس ترد في الأصل الهيروغليفي إلى لفظين : هيك = ملك ، وشاسو = بادية أوبدو . ص ٧١ .

وقد استتبع هذا التصور - بالإضافة إلى أوصاف العهد القديم - نمو فكرة المبالغة التي تعدت إلى كل ما يتصل بهم حتى فاكهتهم ، وقد ذكرنا ذلك من قبل ، ومنه أن عنقود العنب حملة النقباء الاثنا عشر .

وقصة الفاكهة كما جاءت في سفر العدد (١٣ / ٢٣) ليس فيها ما يدل على ذلك لأنها لا تعدو أن تكون حكاية لما حدث ، وهو أن الرسل حين أتوا إلى وادي أشكول: « فقطعوا من هناك ، » « زرجونة^(١) » بعنقود واحد من العنب ، وحملوه بالدقارنة^(٢) بين اثنين مع شيء من الرمان والتين .

مثل ذلك يمكن أن يقال عن فكرة العدد التي تبدأ بستة أذرع ونصف ، وهي طول قامة الرجل من هؤلاء الجبارين ، وتنهى عند القرطبي وابن كثير إلى أن قامة « عوج » قد بلغت (٣٣٣٣) ذراعاً عند الأول و ($\frac{1}{3}$ ٣٣٠٠) عند الثاني ، حتى يجيء القزويني فيتضاعف العدد لتصبح قامة « عوج » ٢٣٣٣٠ ذراعاً .

والأعداد بصورتها الغريبة هذه ، وتكرار العدد (٣) ليس لها من دلالة سوى المبالغة بذكر أعداد اعتقدوا أنها مناسبة لما وصفوه به من أنه كان يجذب السحاب بمحجنه ، وأن ماء الطوفان لم يتجاوز وسطه ، وهي نسبة لا تعتمد على أساس في الحالتين .

والذي جاء في « سفر التكوين ٧ / ٢٠ » عن ماء الطوفان هو : « خمسة عشر ذراعاً في الارتفاع تعاظمت المياه^(٣) .

هذا التكرار العددي بهذه الصورة نجده في القصة نفسها بالنسبة لموسى ، فابن الأثير يقول إنه لما التقى موسى « بعوج » وثب موسى عشرة أذرع ، وكانت عصاه عشرة أذرع ، وكان طوله عشرة أذرع . ودواعي المبالغة واضحة في تكرار

(١) الزرجون = شجرة العنب ، كل شجرة زرجونة (الجواليقي في المغرب عن النضر بن شميل ص ١٦٥) .

(٢) الدقارنة = خشب ينصب في الأرض يعرش عليه الكرم واحده دقارنه - لسان العرب

(د ق ر) .

(٣) يقدر الذراع ب ١٨ - إلى ٢٢ بوصة . وفي الحفريات التي قام بها : ووللي ، Sir Leonard Woolly في سنة ١٩٢٩ في موضع مدينة « أور » القديمة قدر بأن ماء الطوفان قد بلغ في العمق حوالي ٢٥ قدماً ، وقال بأن رواية سفر التكوين مقاربة لذلك « ١٥ ذراعاً = ٢٦ قدماً تقريباً » .

(Myth or Legend ?..)

العدد (١٠) إذ أنه ليس من الضروري أن تتوافق الأعداد بهذه الصورة . وسوف نعود في فقرة أخرى فنتحدث عن شعوب تلك المنطقة في ضوء التاريخ ، والحفريات الحديثة .

ونود الآن قبل أن نذكر مصادر هذه المبالغات ، أن نعرض لثلاثين : الأولى منهما هي أن عوج قد عاش (٣٦٠٠) سنة كما يذكر بعض المفسرين ، وهذه قضية كسابقها تتضح فيها المبالغة بالصورة السابقة ، « فأبو الفدا » يحدثنا بأن موسى قد توفي في سابع آذار لمضى ألف وستة مائة سنة وعشرين من الطوفان ، ومعنى ذلك أن « عوج » قد عاش ألقى سنة قبل الطوفان^(١) .

أما النقطة الثانية فهي اختلاف التسميات ، فقد رأينا أن الطبري يذكره مرة « عوج بن عنق » ، ومرة « عاج » ، وابن الأثير يذكره مرة عوج بن عنق ، ومرة عوج بن عناق ، والتسمية الأخيرة نجدها أيضاً عند القرطبي ، والقزويني ، وابن كثير ، على حين أن الألوسي يذكر تسمية جديدة هي « عوج بن عوق^(٢) » .

ومهما يكن من أمر ؛ فإنه يبدو أنها اختلافات لفظية حول مسمى واحد هو « عوج » ملك باشان كما جاء في أماكن متفرقة من العهد القديم . نذكر منها ما جاء بسفر يشوع (٤ / ١٢ - ٥) عن عوج ملك باشان : « الساكن في عشتاروت ، وفي أذرعى ، والمتسلط على جبل حرمون ، وسلخه ، وعلى كل باشان .

وما جاء بسفر العدد (٢١ / ٢٣ - ٢٤ - ٢٥) ، عند الحديث عن صعود بني إسرائيل في طريق « باشان » بعد أن استولوا على أرض الأموريين : « فخرج « عوج » ملك باشان لقاتلهم هو وجميع قومه إلى الحرب في أذرعى ، فقال الرب لموسى لا تخف منه لأني قد دفعته إلى يديك مع جميع قومه وأرضه . . . » . « فضربه وبنيه وجميع قومه حتى لم يبق له شارد ، وملكوا أرضه .

أما فيما يتعلق بالجزء الثاني من التسمية ، فيبدو أنها قد جاءت من النسبة إلى

(١) قدر « ووللي » زمن الطوفان بأنه حوالي (٢٨٠٠ ق.م) . المرجع السابق .
أما فيما يخص بخروج بني إسرائيل من مصر ، فيحتل أن ذلك كان في أيام منفتاح (١٢٣٢ - ١٢٢٤ ق.م) . الدكتور أحمد بدوي : « في مركب الشمس » ج ٢ ص ٨٨٤ ، ٨٩٧ .
(٢) في القاموس مادة « عوق » : وعوق « كنوح » والد عوج الطويل . وزعم قوم من حفاظ التاريخ بأن عنق هي أم عوج ، وعوق أبوه .

بنى عناق، الذين ذهب إليهم الرسل: « فصعدوا، وتجنبسوا الأرض من بركة « صين » إلى رحوب في مدخل « حماة »، ثم صعدوا إلى الجنوب، وأتوا إلى « حبرون »، وكان هناك أخيمان، وشيشاي، وتلماي، بنو عنتاق » (عدد ١٣ / ٢١ - ٢٢).

ونجد في موضع آخر أن يشوع « قد قرض العناقيين من الجبل، فلم يتبق عناقيون في أرض بني إسرائيل لكن بقوا في غزة، وحت، واشدود. (يشوع ١١ / ٢١).

*

أشرنا من قبل إلى أن فكرة المبالغة يمكن رد مصدرها الأول إلى ما جاء في العهد القديم حول عوج، والعناقيين.

وفي أماكن متفرقة نجد البداية التي تطورت ونمت حتى بلغت ما بلغته عند المؤرخين المسلمين:

فعندما عاد الرسل من أرض كنعان أخبروا موسى بأن هذه الأرض تفيض لبناً وعسلاً، وقدموا إليه بعض ثمرها: « غير أن الشعب الساكن في الأرض معتز، والمدن حصينة وعظيمة جداً، وأيضاً رأينا بني عناق هناك، العمالقة ساكنون في أرض الجنوب، والحيثيون، واليبوسيون، والأموريون ساكنون في الجبل، والكنعانيون ساكنون عند البحر، وعلى جانب الأردن ».

وقالوا كذلك بأن الأرض التي تجنبسوا فيها تأكل سكانها: « وجميع الشعب الذي رأينا أناس طوال القامة، وقد رأينا هناك الجبابرة بني عناق من الجبابرة، فكانوا في أعيننا كالجراد، وهكذا كنا في أعينهم »^(١).

وفي سفر التثنية نجد نحو ذلك: « اسمع يا إسرائيل أنت اليوم عابر الأردن لكي تدخل وتملك شعوباً أكبر وأعظم منك، ومدناً عظيمة وحصينة إلى السماء، قوياً عظيماً طويلاً، بني عناق الذين عرفهم وسمعت، من يقف في وجه بني عناق »^(٢).

كما أننا نجد في هذا السفر أيضاً حديثاً عن « عوج »، وعن سريره:

(١) عدد ١٣ / ٢٢ - ٢٣.

(٢) تثنية ١ / ٩ - ٢.

« إن عوج ملك « باشان »^(١) وحده قد بقي من بقية الرفاثيين، هو ذا سريره سرير من حديد (أليس هو في ربة بني عمون) طوله تسعة أذرع، وعرضه أربعة أذرع بذراع رجل »^(٢).

*

٩

كنعان والكنعانيون

في دراسة قصص الخوارق، إذا كنا لا نملك مصدراً خارجياً نستخدمه كحج، فإن تمييز ما هو عنصر تاريخي في أية قصة من قصص الخوارق يكون في الغالب موضوعاً في غاية الصعوبة.

وهنا نتبع الحاجة إلى كشف الأثرين، إذ أنه بغيرها يستحيل في بعض الحالات أن نعزل تاريخياً عناصر الحقائق الفعلية عن تطوير الاختلاق الذي تجمع حولها.

*

تدل البحوث التي جرت حول كنعان في العصور القديمة « حتى ٢٥٠٠ ق م » على وجود نماذج مختلطة من الأدوات والأسلحة في أماكن مختلفة (أورشليم،

(١) « باشان » منطقة تقع في شرق الأردن، وليس من المستطاع التعرف على حدودها بدقة، ويبدو أنها تحد من الشرق بجبل حوزان، وسلخه، ومن الجنوب بنهر اليرموك، وخط يمر بدمشق (أذرع) وسلخاد (سلخه)، ومن الغرب بمنطقة جيشور، ومطعا (يشوع ٥ / ١٢)، وتمتد من الشمال في اتجاه دائرة حرمون. وباشان أحد مناطق ثلاثة شرق فلسطين (مذاب، جلعاد، باشان)، وهناك عند أذرع مدينة كاملة تحت الأرض تكاد تكون مدمرة، أما الأبنية فوق سطح الأرض فقد استخدم في بنائها الصخور الضخمة من البازلت الأسود، وكانت « باشان » مشهورة في القديم بشجر البلوط، كما كانت مشهورة أيضاً بماشيتها، وفي عصر « عوج » كانت باشان تشمل: أذرع (درعا)، وسلخه، وأهم مدنها التي أشار إليها العهد القديم هي عشتروت، وكارنايم (كارنيس، Carneas)، وهي غالباً الآن: تل اشعاري، وجولان، وبصري. (دائرة المعارف البريطانية: Bashan).

(٢) تثنية ١١ / ٣ - « وربة بني عمون = عمان الحالية، وكانت عاصمة (العمونيين) د. فؤاد حسين. من الأدب العبري (معهد الدراسات العربية ١٩٦٣).

وعسقلان . وغزة) يمكن أن تفسر بوجود خايط من العناصر السلالية المختلفة من بقايا عصر لا يمكن معرفته . لأن فجر التاريخ لا يبدأ إلا حوالى « ٣٠٠٠ ق . م . ومعظم الآثار من الصوان . وتشمل السهام ، وتذكارات المدافن . وغيرها من الآثار القديمة) ، وهى تدل على أنها أساسات مدينة قديمة ، وأنها لا بد أيضاً أن تكون معاصرة للدولة القديمة فى مصر .

ووصف « العهد القديم »^(١) للسكان الأصليين بأنهم جبابة يمكن أن يعزى إلى هذه الآثار ، فإن الجبابة Giants فقط هم الذين يمكن تصور أنهم يستطيعون تشييد هذه الجلامد الضخمة .

ولكن الهياكل العظمية المتبقية فى « جيزر » تنتمى بالتأكيد إلى جنس ضئيل أصغر فى حجمه من الساميين .

وهم يختلفون عن الساميين فى استخدامهم عادة حرق الجثث .

هذا . ويعتقد بأن هجرة الساميين من الجنوب ، والجنوب الغربى قد حدثت قبل (٣٠٠٠ ق . م) ، ولا بد أن هذه الشعوب السامية القديمة (كنعان) وثيقة الصلة - فى اللغة أيضاً - بالسكان الساميين الأقدمين فى شمال بابل (الأكاديين)^(٢) .

ومن هذا المصدر جاءت أيضاً معرفة الكنعانيين للمعادن (النحاس ، والبرنز) ، والخضروات ، والحيوانات الأليفة . وكثير من المعارف الثقافية والروحية ، التى تطورت مبكرة لدى السومريين^(٣) .

ويقول : برستد « بأن الساميين توافدوا من الصحراء فى عام « ٣٠٠٠ ق . م » ، واستقروا فى فلسطين فى الجزء الغربى من الهلال الخصيب ، وأنه لم يأت عام ٢٥٠٠ ق . م ، حتى تراهم يعيشون فى مدن تحيط بها الأسوار . وهؤلاء هم الكنعانيون .

.. وكان هناك ساميون آخرون استوطنوا فى الشمال ، وفى الشرق « أشهرهم

(١) سفر العدد ٣٢١/٣ = « وعاموس ٩/٢ : « وإنا قد أبدت من أمامهم الأمورى الذى قامت مثل قامة الأرض وهو قوى كالبلوط ... » .

(٢) دافع المعارف البريطانية : Canaan

(٣) انظر : السومريون فى كتاب : انتصار الحضارة : برستد ، ترجمة د . أحمد فخري .

« الأكديون » . ثم العموريون فيما بعد ، أما الفينيقيون فاستوطنوا الشاطئ الشمالى لسوريا^(١) .

*

فى الثلث الأول من القرن السادس عشر ق . م . أغار الهكسوس على مصر نتيجة لما حل بهم من ظلم حكام « ميتانى »^(٢) من جهة ، وبسبب ضغط المهاجرين الآريين (فى القرن الثامن عشر ق . م) من جهة أخرى .

« وأكبر الظن - أن الهكسوس - كانوا ساميين . وكان وطنهم الأصلى فلسطين^(٣) ، وكانت فلسطين ، ومدائن الساحل الفينيقي وقراه معمورة بقبائل أخرى (غير العبرانيين) ، ومن بينهم الكنعانيون الذين كانوا يتكلمون لغة قريية من لغة العبرانيين : - والغالب أن يكون « الهكسوس » قد لجأوا إلى تلك البقاع بعد خروجهم من مصر .

وإلى الشمال انتشرت منازل « الآراميين » فى وادى العاصى ممتدة إلى دمشق وهم من الساميين^(٤) .

« وما تجدر ملاحظته أن جدول الشعوب فى سفر التكوين لا يذكر الكنعانيين ضمن الساميين ، وإنما يذكرهم كأبناء « حام » ، وقد يرجع ذلك إلى أن الاعتبار الجغرافية ، والسلالية قد تدخلت فيها الاعتبارات الدينية ، فقد نسب إلى حام - بالإضافة إلى الزنوج - كل أولئك الذين كانوا معادين ، أو كانوا يشكلون خطراً على الشعب المختار !

وقد يكون لهذا الاعتقاد مبرر تاريخى من وجود الشعوب المختلطة : فقد استوطن فلسطين شعب من الشمال حوالى ١٦٠٠ ق . م ، واختلط مع هذا الشعب الميتانيون . والعموريون ، وكانوا جميعاً تحت سيطرة الآريين .

(١) المرجع السابق ١٥٥ - ١٥٩ . وانظر أيضاً : فيليب حتى : تاريخ العرب ، ترجمة ميرك نافع .

(٢) شعب « ميتانى » كان يحكم فى منتصف الهلال الخصيب ، ويمت بأصله إلى الدرجة التى تنفرع منها بعض الشعوب الأوربية ، ولغتهم قريبة الشبه ببعض لغات أوربا (انتصار الحضارة - برستد) ص ٢٠٣ .

(٣) د . أحمد بدوى : فى مركب الشمس ٢٩٨ / ٢ ، ٢٩٩ - ٤٣٥ - ٤٤٥ .

وقد عرفت الأسماء الهندية الآرية بين حكام كنعان في عهد العمارة^(١).

*

إن التراث الذى يتناول خروج بنى إسرائيل وغزوهم أرض كنعان - والذى اشتمل عليه سفر الخروج، وسفر يشوع متأخر بصورة ملحوظة عن تاريخ الأحداث نفسها^(٢).

ويرجح أن الإسرائيليين قد دخلوا كنعان على قسمين (١٤٠٠ ق. م. و ١٢٠٠ ق. م.) وقد أبدت البحوث الآثرية وجهة النظر هذه. وقد عرف من دراسة طبقات الرمد والشواهد الحفرية الأخرى - طبقاً لألبريت W.F. Albright بأن كنعان في العصر البرونزى الثالث (خلال الحقبة ١٦٠٠ - ١٢٠٠ ق. م.) قد أضرت بها غزواتان. وأن الثانية منهما كانت أشد عنفاً ودماراً، وأن أولى هاتين الغزوتين وقعت في بدايات هذه الفترة. بينما حدثت الثانية في نهايتها.

ومهما يكن من أمر فإنه على الرغم من غزو الإسرائيليين لفلسطين قبل نهاية العصر البرونزى المتأخر؛ فإنهم لم يوطدوا أقدامهم فيها إلا في بدايات القرن الثانى عشر^(٣). الأمر الثانى أن كنعان - وهى قطر كثير التلال محدود المساحة بأرضه الصالحة للزراعة في الوديان الخصيبة كان بالنسبة لهؤلاء اليهود الرحل - الخارجين من الصحراء، حيث الخير شحيح والحياة قاسية - أرض الخيرات؛ فوصفت في سفر الخروج بأنها الأرض التى تفيض باللبن والعسل.

وقد يفسر لنا ذلك المبالغات التى مرت بنا عن فاكهتهم. والتى لعب الخيال فيها دوراً واضحاً.

(١) دائرة المعارف البريطانية : كنعان.

(٢) دائرة المعارف البريطانية : «Jews» (يعتبر خروج بنى إسرائيل من مصر ودخولهم كنعان واحداً من أكثر الموضوعات صعوبة من الناحية التاريخية، ولم يصل - بعد - الاتفاق على هذه المسألة، وقد حقق كثير من الدارسين أن بنى إسرائيل هم الحبرى، وهو الشعب الذى غزا كنعان في عهد المملوكية). (انظر دائرة المعارف البريطانية : كنعان).

(٣) المرجع السابق : فلسطين، Palestine.

المدهد ونهاية القصة

الذى بقي من غير أن نعرض له هو الجزئية الخاصة « بالمدهد »، الذى قام بنقر الصخرة وحده، أو بمساعدة الطيور على اختلاف الروايتين.

وهذه الجزئية إضافة أسطورية قد تكون مما نما حول قصة الطوفان. وقد ذكرها القرطبي في حديثه عن الطوفان، فتحدث عن المدهد الذى حملة نوح مع زوجته في السفينة، وأن المدهدة قد ماتت في السفينة قبل أن تظهر الأرض، فحملها المدهد فطاف بها الدنيا ليصيب لها مكاناً، فلم يجد طيناً ولا تراباً، فرحمه ربه، فحفر له في قفاه قبراً فدفعها فيه، فذلك الريش الناقى في قفا المدهد موضع القبر، فلذلك نتأت أفعية المدهد.

والغرض التعليق واضح فيها. ويبدو أن هذه القصة مصدرها - كالعادة - أهل التوراة، فإننا نجدها منظومة في شعر أمية بن أبى الصلت^(١).

إن اختيار المدهد لكى ينقر الصخرة، قد يكون مرده ما يحظى به هذا الطائر في التراث الشعبى من توقير غامض، فلقد كان رسول سليمان إلى مملكة سبأ، ورووا عنه أيضاً - ونسبوا ذلك إلى ابن عباس أنه قال : كان سليمان بن داود إذا فقم الماء في بركة دله المدهد لأنه إذا نقر وجه الأرض عرف ما بينه وبين الماء^(٢).

والمعتقدات الشعبية حول المدهد كثيرة، فالناس يعتقدون بأن المدهد يمتاز

(١) يقول من أبيات نقلها النويرى عن الملاحظ كدليل على القصة :

غيم وظلماء وغيث سخابة أزيان كفن واستراد المدهد
ينغى القرار لأمه ليجنها فبنى عليها في قفاه يمهدهد
مهدهد وطيقاً فاستقل بحمله في الطير يحملها ولا يتأود الخ

(نهاية الأرب للنويرى ج ١٠ / ٢٤٦ - ٢٤٧. ط دار الكتب.

(٢) الراغب الأصفهاني : محاضرات الأدباء : ٣٠٢ / ٢.

بحاسة غريبة يرى بها ما تحت الأرض : ومن ثم فإنه لا يضرب منقاره على غير هدى .

وقد تكون الملاحظة الشعبية أيضاً إحدى العوامل في ذلك حين نظروا إلى منقاره الصلب الطويل .

وفيما يتعلق بالرواية الأخرى التي نسبها القرطبي للكسائي : عن المدهدة التي حصلت في منقارها حجراً من السماء . فضربت به الصخرة : فالظاهر أنها محاكاة لقصة « أصحاب القيل » الذين رمهم الطير بحجارة من سجيل .

ودهما يكن من أمر — فإن هذه الجزئية الخاصة « بالمدهدة » : لا يبدو أن روايتها قد وجدوا فيها شيئاً غريباً بسبب أنها ترتبط بموسى أكثر مما ترتبط « بعوج » ، بمعنى أنهم ربما قد رأوا أنها يمكن أن تندرج في باب المعجزات .

مصطلحات*

A

Action	فعل ؛ ممارسة ^(١)
imitative action	الفعل المقلد ، ممارسات
Agricultural	
— implements	الأدوات الزراعية
Anecdotes	طرائف ، نوادر
Anthropology	علم الإنسان (أنثروبولوجيا)
	علم الإنسان الثقافي ، علم الثقافة المقارنة ،
cultural anthropology	الأنثروبولوجيا الثقافية
	علم الأحياء البشري ؛ البيولوجيا السلافية ؛
physical anthropology	الأنثروبولوجيا الطبيعية
social anthropology	علم الإنسان الاجتماعي ؛ الأنثروبولوجيا الاجتماعية
anthropological school	المدرسة الأنثروبولوجية (حكايات)
Apprentice	تلميذ الصنعة
Art	
arts & industries	الفنون والصناعات (الشعبية)
folk arts and crafts	الفنون والحرف الشعبية
mechanical arts and crafts	الفنون والحرف الآلية
peasant art	الفن القروي ؛ فن الفلاحين
rural art	الفن الريفي (القروي)

على الرغم من أن هذه المصطلحات حصيلتها مجهدة مضن ، فإنها لا يمكن بحال أن تكون نهائية ، ولذلك فإن مناقشتها للاتفاق على مصطلحات محددة أمر عظيم الأهمية في مثل هذا الحقل الجديد من الدراسة .

lower classes	الطبقات الدنيا (العامة) (١)
Comparative	
comparative method	المنهج المقارن
costumes	الأزياء الشعبية
Craft	
handicrafts	الحرف اليدوية
village crafts	حرف القرية
witch craft	العرافة (السحر)
Culture	ثقافة
cultural history	التاريخ الثقافي
cultured nations	الأمم المثقفة (المتحضرة)
cultural relics	المخلفات (الذخائر) الثقافية
cultural stages	الأطوار (المراحل) الثقافية
cultural survivals	الموروثات الثقافية
cultural traditions	المأثورات الثقافية
Current	
— traditions	المأثورات الجارية
Currency	السيرورة ، التداول
Customs	العادات (العرف)
social customs (habits)	العادات (الاجتماعية) : عكس العادات الفردية
primitive customs	العادات البدائية
traditional customs	العادات المأثورة

D

Diffusion, theory	انتشار المواد الثقافية (نظرية)
· diffusionism	المدرسة الانتشارية — الأصل المشترك (حكايات)

(١) انظر : folk, stratum

B

Ballad	أغنية روائية ؛ بالاد
Legendary ballads	الأغاني الروائية الأسطورية
Belief (s)	عقائد ؛ معتقدات (١)
archaic beliefs	المعتقدات المهجورة
folk beliefs	العقائد الشعبية
old beliefs	المعتقدات القديمة
religious beliefs	العقائد الدينية
savage beliefs	المعتقدات الفطرية (البدائية)
primitive beliefs	المعتقدات البدائية
traditional beliefs	العقائد المأثورة
Biology	
human biology	البيولوجيا البشرية (السلالية) ؛ علم الأحياء البشرى ؛ الأنثروبولوجيا الطبيعية

C

Ceremonies	مراسم ، شعائر
Civilization	حضارة
civilized communities	الجماعات (المجتمعات) المتحضرة
civilized countries	الأقطار المتحضرة
civilized (urban) cultures	ثقافات المدينة (الحضارة)

Class

less advanced classes	الطبقات المتأخرة
-----------------------	------------------

(١) استعملت كلمة «عقائد» غالباً في المعنى القريب من الدين، ومعتقدات في المعنى المقابل مثل :
«المعتقدات الخرافية superstitions» لمجرد التفريق في استعمال المصطلحات .

E

Element

backward element

العنصر المتخلف ؛ الطبقات الشعبية

Ethnography

علم وصف الشعوب ؛ الإثنوجرافيا ؛ الإثنولوجيا

(descriptive ethnology)

Ethnology

general ethnology

علم الثقافة المقارن ؛ الإثنولوجيا ؛ علم الإنسان

الثقافي ؛ أنثروبولوجيا ثقافية

historical ethnology

الإثنولوجيا التاريخية

material ethnology

الإثنولوجيا المادية

regional ethnology

دراسة الحياة الشعبية^(١) ؛ دراسة الثقافة الشعبية

(الأوربية) ؛ الإثنولوجيا الإقليمية

F

Fables

خرافات ؛ حكايات الحيوان (الرمزية) ؛^(٢)

الخرافات التهذيبية

Folk

العامية ؛ الطبقات الشعبية ؛ الناس

— arts & crafts

الفنون والحرف الشعبية

— beliefs

العقائد الشعبية

— culture

الثقافة الشعبية (المأثورة)^(٣)

— dance

الرقص الشعبي

— drama

الدراما (المسرحية) الشعبية ؛ مسرح الفولكلور

— fiction

الإبداع الشعبي

(١) انظر folk life research

(٢) انظر tale

(٣) انظر tradition

— fiction research

— life research

— literature

— medicine

— memories

— museum

— music

— sayings

— society

— songs

— tales

Folklore

Folk tradition

Fossil

culture

Function

functionalism

functional (schools)

G

Games

ancient games

H

Historic geographic method

المنهج الجغرافي التاريخي (المنهج الفنلندي)

popular انظر (١)

tale انظر (٢)

دراسة الإبداع الشعبي

دراسة الحياة الشعبية ؛ الإثنولوجيا الإقليمية

الأدب الشعبي^(١)

الطب الشعبي

الذواكر الشعبية

متحف شعبي

الموسيقى الشعبية

الآقوال الحكمية (السائرة) ، (الآقوال المأثورة)

المجتمع الشعبي

الأغاني الشعبية

الحكايات الشعبية^(٢)

المأثورات الروحية الشعبية

التراث الشعبي

الثقافة الحضرية

الوظيفية . (نظرية)

المدارس الوظيفية

الألعاب الشعبية القديمة

O

Oral

oral culture

oral tradition

orally

شفوي

الثقافة الشفوية (الثقافة المأثورة)^(١)

التراث الشفوي

مشافهة^(٢)

P

Peasant culture

Physical structure

Place-names

Play

liturgical play

Polygenesis (theory)

polygeneticists

الثقافة القروية (الريفية) ، ثقافة الفلاحين

التركيب (الطبيعي) الجسماني

أسماء الأماكن

المسرحية الدينية

نظرية الأصول المتعددة

الأصوليون (دراسة الأصل المستقل للحكاية)

شعبي

الآثار الشعبية القديمة

الإبداع الشعبي

الأدب الشعبي

(١) انظر tradition

(٢) انظر spoken ward

I

Institutions

human institutions

social institutions

مؤسسات ؛ نظم

المؤسسات الإنسانية

المؤسسات الاجتماعية ؛ النظم الاجتماعية

J

Jingles

السجع ؛ المرددات المسجوعة

L

Legend (s)

Literary (school)

قصص الخوارق ؛ حكاية الأحداث

المدرسة الأدبية (المدرسة الهندية endic)

M

Magic

Manner (s)

Material

سحر

أسلوب ؛ سلوك (تقاليد)

مادة ؛ مادي الجانب المادي ؛ عكس

« الجانب الروحي » (sipiritual)

— culture

الثقافة المادية

Memories

folk memorie

old memories

ذواكر

الذواكر الشعبية

الذواكر القديمة

Motife

جزئية ، وحدة ، موتيف

Museum of folklore

متحف الفولكلور

Open-air museum

متحف الهواء الطلق

Urban society

مجتمع المدينة

V

Verbal

— art

— material

Volkskunde

الفن القولي

المواد القولية

معارف الشعب ، فولكلور ، دراسة الحياة

الشعبية

Practice

ancient practices

الممارسات القديمة

Proverbs

proverbial sayings

الأمثال الشعبية

الأقوال السائرة ، الأقوال المأثورة

Psycho-analytic (school)

المدرسة التحليلية النفسية (حكايات)

Q

Questionnaires

بطاقات الاستفتاء

R

Race

advanced races

الأجناس المتقدمة

backward races

الأجناس المتخلفة

Revivals

المتجددات ، المستأنفات

Rhymes

المرددات المنظومة

Riddles

ألغاز ، أحاجي

Ritual ; Rite

طقوس ، طقوس

— dances

رقص الطقوس (الرقصات الشعائرية)

ritualistic ceremonies

المراسم الطقوسية (الشعائرية)

ritualistic school

المدرسة الشعائرية (الطقوسية) (حكايات)

Rural

— society

المجتمع الريفي (القروي)

S

Saga

الملحمة النثرية (الشعبية)*

Settlement and dwelling

الاستيطان والإقامة